K. K. A

H. M 826. Hb 395/3
Ph. Sp. 1077 a (1
25244

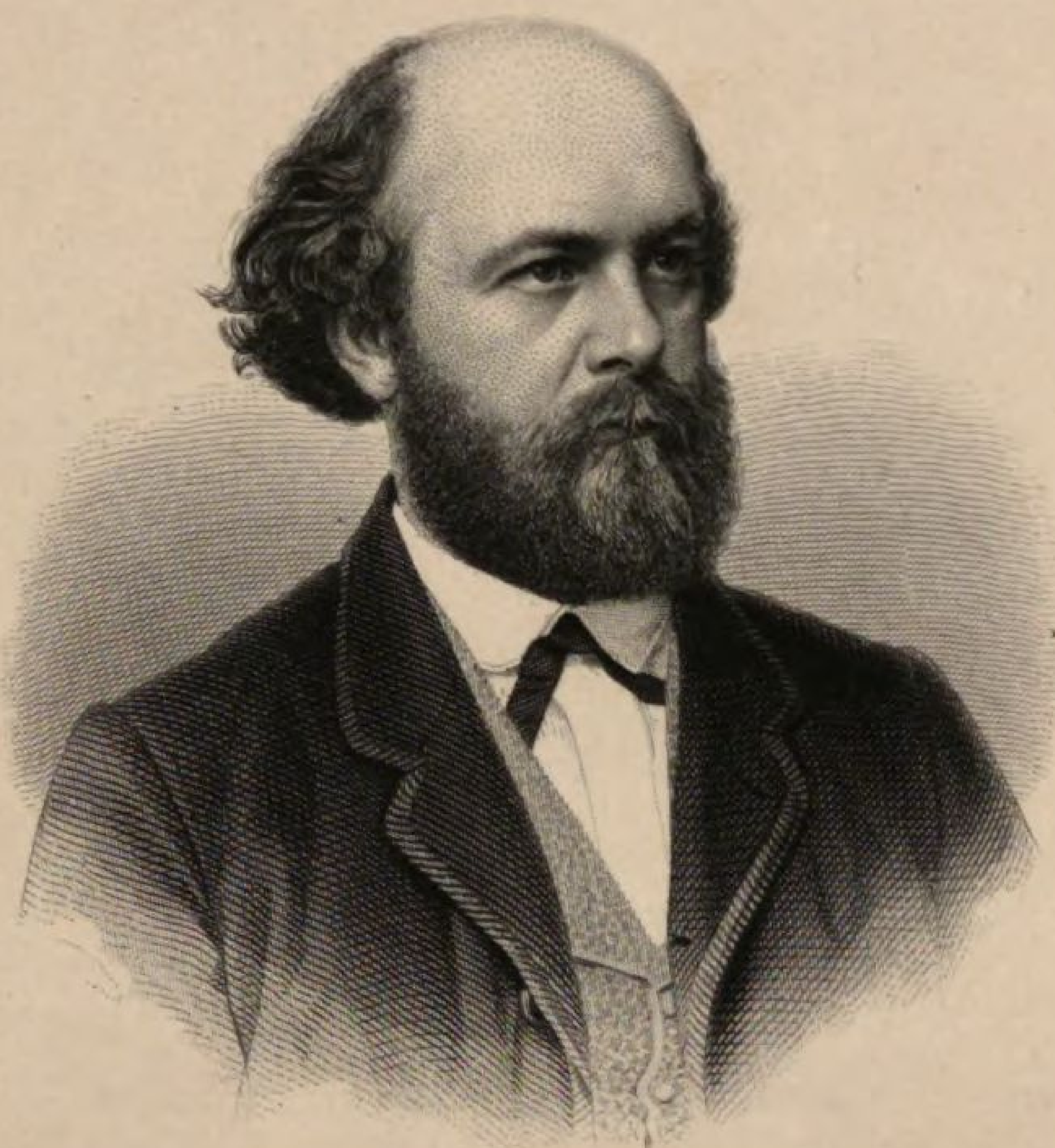
<36603223610015

<36603223610015

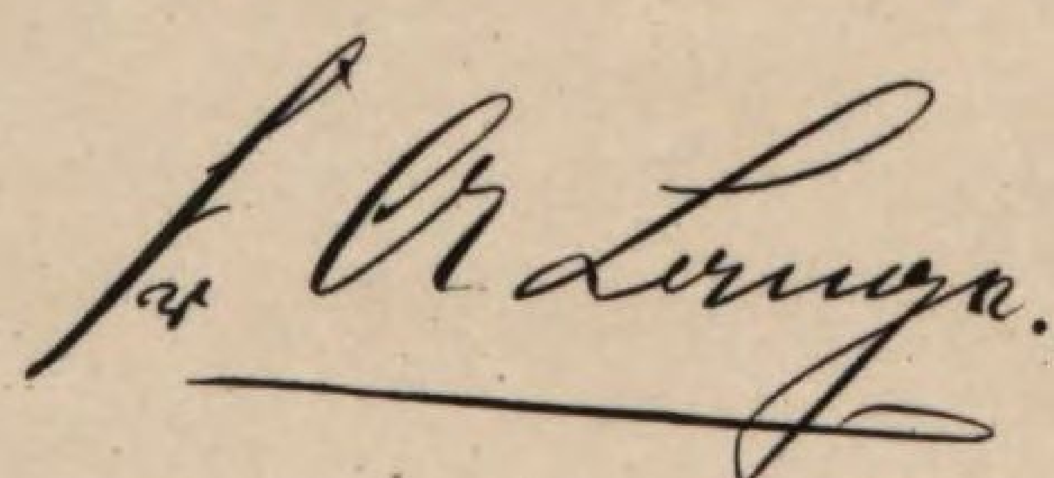
Bayer. Staatsbibliothek

LANGE,

GESCHICHTE DES MATERIALISMUS.



Stich u. Druck v. A. Weger Leipzig.




F. A. Lange

0426

GESCHICHTE
DES
MATERIALISMUS
UND
KRITIK SEINER BEDEUTUNG
IN DER GEGENWART

VON

FRIEDRICH ALBERT LANGE.

ERSTES BUCH.

GESCHICHTE DES MATERIALISMUS BIS AUF KANT.

DRITTE AUFLAGE.

MIT DEM PORTRAIT DES VERFASSERS NEBST ANGABEN ÜBER SEIN LEBEN.

KÖNIGL. KRIEGS-AKADEMIE BIBLIOTHEK.

ISERLOHN.
VERLAG VON J. BAEDEKER.
1876.

Gd/68/1356

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Das Uebersetzungsrecht in fremde Sprachen wird vorbehalten.

MEINEM FREUNDE

FRANZ WEINKAUFF

GEWIDMET.

Friedrich Albert Lange ist am 28. September 1828 in Wald bei Solingen geboren. Sein Vater, der jetzige Ober-Consistorial-Rath Professor Dr. J. P. Lange in Bonn, war dort Pastor.

Seine erste Schulbildung hat er in Duisburg genossen, wohin der Vater inzwischen berufen war. Aus seinem siebenten Jahre ist ein Gedicht von ihm aufbewahrt geblieben. Als er zwölf Jahre alt war, im Frühjahr 1841, folgte der Vater dem Rufe als Professor nach Zürich. So wurde die Schweiz seine zweite Heimath.

Im Frühjahr 1847 bezog er die Hochschule in Zürich, wo er theologische und philosophische Collegien hörte. Nach zwei Semestern, im Frühjahr 1848, ging er nach Bonn, um dort Philologie zu studiren.

Zwanzig Jahre alt verlobte er sich. Im März 1851 promovirte er zu Bonn mit einer Dissertation „Quaestiones metricae", und nachdem er bald darauf die Staatsprüfung bestanden, diente er sein Jahr. Am Ende des Jahres 1852 ist er Hülfslehrer am Gymnasium zu Köln. Im September 1853 endlich fand seine Vermählung mit Friederike Colsman statt.

Als Lehrer stieg er bis zum Unterricht in der Prima auf. Aber 1855 verliess er die Schule und habilitirte sich in Bonn als Privatdocent der Philosophie. Er las über Pädagogik und Geschichte derselben, vergleichende Statistik des Schulwesens, Geschichte des Gymnasial-Unterrichts, über die Schulen des 16. Jahrhunderts, zweimal Psychologie, Moralstatistik und endlich im Sommer 1857 Geschichte des Materialismus.

Für den Sommer 1858 hatte er Logik angekündigt; aber zu Ostern siedelte er an das Gymnasium zu Duisburg über. Im Februar 1859 wurde er Oberlehrer, im Frühjahr 1861 rückte er in die dritte Oberlehrerstelle ein. Aber seine politische Thätigkeit hatte begonnen. Zum 1. Oktober nahm er die selbstgeforderte Entlassung.

Sein Studium und seine Thätigkeit richtete sich jetzt auf die ökonomischen Dinge und die socialen Verhältnisse. Er wurde Handelskammer-Sekretär in Duisburg. Zugleich hielt er in einem Privatkreise Vorträge über Geschichte der neueren Philosophie und arbeitete an der „Geschichte des Materialismus". Am 5. Januar 1863 meldet er seinem Verleger, dass bereits acht Bogen druckfertig seien.

In derselben Zeit übernahm er die stellvertretende Redaction der Rhein- und Ruhr-Zeitung, war in politischer Agitation thätig, und Ende 1863 erschien die Schrift über „die Leibesübungen, eine Darstellung des Werdens und Wesens der Turnkunst in ihrer pädagogischen und culturhistorischen Bedeutung", ein erweiterter Abdruck aus der Schmid'schen Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens. Schon als Student hatte er das Turnen als eine vaterländische Sache eifrig betrieben und als Lehrer den Turnunterricht selbst übernommen.

Im Anfang des Jahres 1865 wurde er Theilhaber einer Buchhandlung und Druckerei, welche letztere er selbst leitete. Er wollte Volksschriften verbreiten. Aus diesem Plane entstand das Schriftchen „das päpstliche Rundschreiben und die 80 verdammten Sätze, erläutert durch Kernsprüche von Männern der Neuzeit, sowie durch geschichtliche und statistische Notizen". Es enthält 240 Octavseiten.

Eine rheinisch-westfälische Arbeiterzeitung wollte er begründen; dagegen erschien im Januar 1865 im eigenen Verlage „die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft". Unter solchen Bestrebungen wurde seine Stellung in Duisburg schwierig, weil isolirt. Pressprozesse bedrängten ihn. Und dennoch vermochte er zu wissenschaftlicher Arbeit sich zu sammeln.

Im Juli 1865 erschien „die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch". Im Oktober desselben Jahres erschien seine „Geschichte des Materialismus", und während er Versuche machte, in den grösseren Städten Deutschlands Vorlesungen zu halten, brachten die ersten Tage des April 1866: „J. St. Mill's Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung

der Socialwissenschaft durch Carey". Dabei nahm ihn die Verwaltung des Geschäftes, die Arbeit und die Sorge um Verlag und Druckerei unvermindert in Anspruch.

In dieser Zeit bot ihm sein alter Züricher Schulkamerad, der Inhaber des Winterthurer „Landboten", Bleuler, die Geschäftssocietät an und im November 1866 siedelte Lange mit Weib und Kindern nach Winterthur über. Für die erste Zeit nahm er auch dort eine Stelle als Gymnasiallehrer an. Alsbald aber sass er im demokratischen, im Consum- und im Kunstverein, wurde Mitglied des Bank- und Erziehungsrathes, im Stadtrath endlich machte er den Forstinspector. Von wissenschaftlichen Arbeiten bemerken wir aus diesen Tagen nur die gegen den Professor Schilling gerichtete Replik „Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus", und eine zweite, sehr veränderte Auflage der „Arbeiterfrage", die 1874 in dritter wiederum veränderter Auflage erschienen ist.

Auch als Feuilletonist versuchte er sich und er verhandelte mit seinem Verleger über die Beschaffung guter Belletristik für die kleineren Tageblätter. Aber die Sehnsucht nach dem Katheder wurde wieder wach; er habilitirte sich in Zürich, blieb jedoch in Winterthur wohnen, bis er im Herbst 1870 zum ordentlichen Professor in Zürich ernannt wurde.

Zwei Jahre hat er daselbst als Lehrer der Philosophie gewirkt und gleichwie am Gymnasium treue Schüler sich erworben. Da rief ihn, auf den Antrag der Universität Marburg, der Minister Falk in die Heimath. Im September 1872 zog er in Marburg ein. Aber er trug den Keim des Todes in sich. Kurz vorher hatte er sich von Bruns in Tübingen operiren lassen. Von dort schreibt er seiner Frau. „Gestern im botanischen Garten las ich „die Künstler" noch einmal. Ich konnte nicht umhin, die prachtvollen Verse, die mir immer besonders gut gefallen, ein wenig auf mich zu beziehen:

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoss, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotenem Busen,
Vom sanften Bogen der Nothwendigkeit.

Kann man den christlichen Gedanken der Ergebung schöner auf philosophisch ausdrücken? Und dabei so durch und durch poetisch!"

In diesen schweren Tagen hat er für die Schmid'sche Encyklopädie den Artikel über Ludwig Vives geschrieben.

Zwei Jahre noch waren ihm zum Wirken im Vaterlande beschieden. Er hat mit Nichtachtung des herannahenden Todes jede von den schwersten Schmerzen freiere Stunde benutzt, um sein Werk zur zweiten Auflage umzuarbeiten. Und als er sie in Händen hatte, fing er die „logischen Studien“ an, an denen er bis drei Wochen vor seinem Tode gearbeitet hat. Sie werden in Kurzem erscheinen.

Aber seine eifrige literarische Thätigkeit hat seine glückliche Wirksamkeit als Lehrer nicht beinträchtigt. Er hat vor einem gleich zahlreichen Auditorium in Marburg über Logik und Psychologie, wie über Schiller's philosophische Gedichte, die Geschichte der neueren Pädagogik und über die Theorie der Abstimmungen gelesen.

Als er am letzten Februar 1875 das Colleg geschlossen, hat er sein Haus nicht wieder verlassen. Am 21. November ist er gestorben.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die veränderte Form, in welcher die Geschichte des Materialismus in dieser zweiten Auflage erscheint, ist theils eine nothwendige Folge der ursprünglichen Anlage des Buches, theils dagegen eine Rückwirkung der Aufnahme, welche dasselbe gefunden hat.

Wie ich in der ersten Auflage (S. 241) beiläufig erklärt habe, war meine Absicht auf eine unmittelbare Wirkung gerichtet, und ich wollte mich trösten, wenn mein Buch nach fünf Jahren schon wieder vergessen wäre. Statt dessen bedurfte es trotz einer Reihe sehr wohlwollender Recensionen fast fünf Jahre, um erst recht bekannt zu werden und es wurde nie stärker begehrt, als in dem Augenblick, da es vergriffen und, nach meinem Gefühl, auch in manchen Theilen schon veraltet war. Letzteres gilt namentlich vom zweiten Theil des Werkes, der eine mindestens ebenso durchgreifende Umarbeitung erfahren wird, als der hier vorliegende erste. Die Bücher, die Personen und die speciellen Fragen, um welche der Kampf der Meinungen sich dreht, sind zum Theil andre geworden. Der schnelle Fortschritt der Naturwissenschaften namentlich forderte eine totale Erneuerung des Stoffes einzelner Abschnitte, wenn auch der Gedankengang und die Resultate im Wesentlichen unverändert bleiben konnten.

Die erste Auflage war zwar eine Frucht langjähriger Studien, aber der Form nach fast extemporisirt. Manche Mängel dieser Entstehungsweise sind jetzt beseitigt; dafür dürften aber auch einige Vorzüge der ersten Arbeit mit geschwunden sein. Dem höheren Maassstabe, welchen die Leser, gegen meine ursprüngliche Absicht,

an das Buch angelegt haben, wollte ich einerseits möglichst gerecht werden, anderseits konnte doch der ursprüngliche Charakter des Werkes nicht ganz aufgehoben werden. So bin ich denn auch weit entfernt, dem ersten Theile in seiner neuen Form den Charakter einer normalen historischen Monographie zu vindiciren. Ich konnte und wollte das Vorwalten der didaktischen und aufklärenden Tendenz nicht beseitigen, welche von Anfang an auf das Endergebniss des zweiten Theiles hinstrebt und vorbereitet und diesem Streben die ruhige Gleichmässigkeit einer rein objectiven Behandlung zum Opfer bringt. Allein indem ich allenthalben auf die Quellen zurückging und in den Anmerkungen reichliche Nachweise gab, hoffte ich doch den Mangel einer eigentlichen Monographie zu einem grossen Theile ersetzen zu können, ohne den wesentlichen Zweck des Buches aufzuopfern. Derselbe liegt nach meiner Auffassung nach wie vor in der Aufklärung über die Principien, und ich vertheidige mich nicht stark, wenn man deshalb den Titel des Buches nicht ganz angemessen findet. Dieser hat jetzt ein historisches Recht und mag bleiben. Um aber auch denjenigen Lesern zu genügen, welchen die historische Darstellung, wie mangelhaft sie auch sein mag, die Hauptsache ist, hat der erste Theil seinen besonderen Index erhalten und beide Theile werden gesondert zu haben sein. Für mich bilden sie nach wie vor eine untrennbare Einheit; aber mein Recht hört auf, wenn ich die Feder absetze, und ich muss zufrieden sein, wenn alle Leser, auch diejenigen, welche für ihren Zweck nur einzelne Theile des Ganzen brauchen können, eine billige Rücksicht auf die Schwierigkeit meiner Aufgabe walten lassen.

Marburg, im Juni 1873.

A. Lange.

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch. Geschichte des Materialismus bis auf Kant.

Erster Abschnitt. Der Materialismus im Alterthum.

Seite

I. Die Periode der älteren Atomistik, insbesondere Demokrit. 3

Der Materialismus gehört zu den ältesten Versuchen einer philosophischen Weltanschauung. Kampf zwischen Philosophie und Religion — 3. — Nachweis dieses Kampfes im alten Griechenland — 4. — Ursprung der Philosophie. Einfluss der Mathematik und Naturforschung — 5. — Verkehr mit dem Orient. Handel — 6. — Das Vorwalten der Deduction — 6 u. 7. — Strenge Durchführung des Materialismus durch die Atomistik — 8. — Demokrit; sein Leben und seine Person. — 9 — 11. — Seine Lehre — 12 u. ff. — Ewigkeit des Stoffs — 12. — Nothwendigkeit — 13 u. 14. — Die Atome und der leere Raum — 15. — Weltbildung — 16 u. 17. — Eigenschaften der Dinge und der Atome — 18 u. 19. — Die Seele — 19 u. 20. — Ethik — 21 u. 22. — Empedokles und die Entstehung des Zweckmässigen — 23 — 25. —

II. Der Sensualismus der Sophisten und Aristipps ethischer Materialismus . 26

Sensualismus und Materialismus — 26. — Die Sophisten, insbesondere Protagoras — 27 — 30. — Aristipp — 31 u. 32. — Verhältniss des theoretischen zum praktischen Materialismus — 33 u. 34. — Auflösung der hellenischen Cultur unter dem Einflusse des Materialismus und Sensualismus — 35 — 37. —

III. Die Reaction gegen Materialismus und Sensualismus. Sokrates, Plato, Aristoteles 38

Unzweifelhafte Rückschritte und zweifelhafte Fortschritte der athenischen Schule gegenüber dem Materialismus — 38 u. 39. — Der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen; seine Vorbereitung durch die Sophisten — 40 u. 41. — Ueber die Ursachen der Entwicklung in

Seite

Gegensätzen und der Verbindung grosser Fortschritte mit reactionären Elementen — 42. — Zustände in Athen — 43. — Sokrates als religiöser Reformator — 45 — 49. — Inhalt und Richtung seiner Philosophie — 50 — 53. — Plato; seine Geistesrichtung und sein Bildungsgang — 53 — 55. — Seine Auffassung des Allgemeinen — 56 — 58. — Die Ideen und der Mythus im Dienste der Speculation — 58 — 60. — Aristoteles; kein Empiriker, sondern Systematiker — 61 — 63. — Seine Teleologie — 64. — Seine Lehre von der Substanz; Wort und Wesen — 65 u. 66. — Die Methode — 67. — Zur Kritik der aristotelischen Philosophie 68 — 70. —

IV. Der Materialismus in Griechenland und Rom nach Aristoteles. Epikur 70

Wechselnde Macht des griechischen Materialismus — 70 — 71. — Charakter des nacharistotelischen Materialismus. Vorwalten des ethischen Zweckes — 72. — Der „Materialismus" der Stoiker — 72 — 74. — Epikur; sein Leben und seine Person — 74 — 76. Seine Verehrung der Götter — 76. — Befreiung von Aberglauben und Todesfurcht — 77. — Lustlehre — 78. — Physik — 79 — 81. — Logik und Erkenntnisstheorie — 82 — 84. — Epikur als Schriftsteller — 85. — Der Uebergang von der Herrschaft der Philosophie zum Vorwalten der positiven Wissenschaften. Alexandria — 86 — 92. — Antheil des Materialismus an den Errungenschaften der griechischen Forschung — 93 — 96. —

V. Das Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus über die Natur. 97

Rom und der Materialismus — 97 — 99. — Lucrez; sein Character und seine Tendenz — 100 u. 101. — Inhalt des ersten Buches: Die Religion als Quelle alles Uebels — 102; — Nichts wird aus Nichts und Nichts kann vernichtet werden — 103; — der leere Raum und die Atome — 104; — Lob des Empedokles; die Unendlichkeit der Welt — 105; — Vorstellung von der Schwere — 106; — Das Zweckmässige als beharrender Specialfall unter allen möglichen Combinationen — 107. — Inhalt des zweiten Buches: Die Atome und ihre Bewegung — 108 — 110; — Ursprung der Empfindung; die unendliche Zahl entstehender und vergehender Welten — 111. — Inhalt des dritten Buches: Die Seele — 112; — Eitelkeit der Todesfurcht — 113 u. 114. — Inhalt des vierten Buches: Die specielle Anthropologie — 115. — Inhalt des fünften Buches: Kosmogonie — 115; — Die Methode der Möglichkeiten in der Naturerklärung — 116; — Entwicklung des Menschengeschlechtes; Entstehung der Sprache, der Künste, der Staaten — 117 u. 118; — die Religion — 119. — Inhalt des sechsten Buches: Meteorische Erscheinungen; Krankheiten; die Avernischen Orte — 120; — Erklärung der Anziehung durch den Magneten — 121. —

Anmerkungen zum ersten Abschnitt 123

Zweiter Abschnitt. Die Uebergangszeit.

Seite

I. Die monotheistischen Religionen in ihrem Verhältniss zum Materialismus 143

Der Untergang der alten Cultur — 143. — Einfluss der Sklaverei; der Religionsmischung; der Halbbildung — 144. — Unglauben und Aberglauben; der Materialismus des Lebens; Wuchern der Laster und der Religionen — 145 — 147. — Das Christenthum — 147 — 149. — Gemeinsame Züge der monotheistischen Religionen — 149 u. 150. — Die mosaische Schöpfungslehre — 151. — Rein geistige Auffassung Gottes — 151. — Starker Gegensatz des Christenthums gegen den Materialismus — 152. — Günstigere Stellung des Mohammedanismus; der Averroismus; Verdienste der Araber um die Naturwissenschaften; Freigeisterei und Toleranz — 152 — 157. — Einfluss des Monotheismus auf die ästhetische Auffassung der Natur — 158. —

II. Die Scholastik und die Herrschaft der aristotelischen Begriffe von Stoff und Form 158

Die aristotelische Verwechslung von Wort und Sache als Grundlage der scholastischen Philosophie — 158 — 160. — Die platonische Auffassung der Art- und Gattungsbegriffe — 161. — Die Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik — 162 — 164. — Kritik des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs — 164 — 167. — Kritik des Substanzbegriffs — 168. — Die Materie — 169. — Moderne Umbildungen dieses Begriffs — 170. — Einfluss der aristotelischen Begriffe auf die Lehre von der Seele — 170 — 173. — Die Frage der Universalien; Nominalisten und Realisten — 174 u. 175. — Einfluss des Averroismus — 176; der byzantinischen Logik — 176 — 178. — Der Nominalismus als Vorläufer des Empirismus — 178 u. 179. —

III. Die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften 179

Die Scholastik als einigendes Band der europäischen Cultur — 179. — Die Regenerationsbewegung schliesst mit der Reform der Philosophie — 180 u. 181. — Die Lehre von der zweifachen Wahrheit — 181 u. 182. — Der Averroismus in Padua — 183. — Petrus Pomponatius — 183 — 186. — Nicolaus de Autricuria — 187. — Laurentius Valla — 188. — Melanchthon und verschiedene Psychologen des Reformationszeitalters — 189 u. 190. — Kopernikus — 191. — Giordano Bruno — 192 — 194. — Baco von Verulam — 195 u. ff. — Descartes — 198 u. ff. — Die Seele bei Baco und Descartes — 201. — Einfluss der Thierpsychologie — 201. — Descartes' System und seine wirklichen Ansichten — 202. u. f. —

Anmerkungen zum zweiten Abschnitt 204

Dritter Abschnitt. Der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts.

Seite

I. Gassendi . 223

Gassendi als Erneuerer des Epikureismus — 223. — Wahl dieses Systems mit Beziehung auf die Bedürfnisse der Zeit, besonders vom Standpunkte der Naturforschung — 224. — Abfindung mit der Theologie — 224 u. 225. — Gassendi's Jugend; die exercitationes paradoxicae — 226. — Sein Charakter — 227. — Polemik gegen Cartesius — 228 u. f. — Seine Lehre — 230 — 233. — Sein Tod. Seine Bedeutung für die Reform der Physik und der Naturphilosophie — 234. —

II. Hobbes . 234

Hobbes' Bildungsgang — 235 u. f. — Arbeiten und Erlebnisse während des Aufenthaltes in Frankreich — 237. — Definition der Philosophie — 238. — Methodisches; Anschluss an Descartes, nicht an Baco; Anerkennung der grossen neueren Entdeckungen — 239 u. f. — Bekämpfung der Theologie — 241. — Hobbes' politisches System — 242 — 244. — Definition der Religion — 244. — Wunder — 245. — Physikalische Grundbegriffe — 246. — Relativismus — 247. — Lehre von der Empfindung — 248. — Das Weltganze und die Körperlichkeit Gottes — 248 u. f. —

III. Nachwirkungen des Materialismus in England 249

Zusammenhang zwischen dem Materialismus des 17. und des 18. Jahrhunderts — 249 u. f. — Zustände in England, welche die Ausbreitung des Materialismus begünstigten — 250 — 254. — Vereinigung des naturwissenschaftlichen Materialismus mit dem religiösen Glauben; Boyle und Newton — 255. — Boyles Person und Charakter — 256. — Seine Vorliebe für das Experiment — 257. — Anhänger der mechanischen Weltauffassung — 257 — 259. — Newtons Charakter und Lebensumstände — 259 u. f. — Betrachtungen über das Wesen der Newton'schen Entdeckung: er theilte die allgemeine Voraussetzung einer physikalischen Ursache der Schwere — 261; — der Gedanke, dass dieses hypothetische Agens auch die Bewegung der Himmelskörper bestimmt, war nahe liegend und vorbereitet — 262; — die Verlegung der Gesammtwirkung in die einzelnen Theilchen war eine Consequenz des Atomismus — 263; — die Annahme einer die Gravitation durch ihren Stoss bewirkenden imponderablen Materie war vorbereitet durch Hobbes' Relativirung des Atombegriffs — 263; Newton erklärt sich auf das Entschiedenste gegen die jetzt herrschende Auffassung seiner Lehre — 264; — aber er trennt die physikalische von der mathematischen Seite der Sache — 265; — aus dem Triumph der rein mathematischen Leistung ist eine neue Physik erwachsen — 265 u. f. — Einfluss des politischen Zeitcharakters auf die Consequenzen der

Seite

Systeme — 267. — John Locke; Lebensverhältnisse und Bildungsgang — 267 u. f. — Sein Werk über die menschliche Erkenntniss — 269 — 271; — andre Schriften — 271. — John Toland; seine Idee eines philosophischen Cultus — 272 u. f.; — die Abhandlung „Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Materie" — 273 — 275. —

Anmerkungen zum dritten Abschnitt 277

Vierter Abschnitt. Der Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts.

I. Der Einfluss des englischen Materialismus auf Frankreich und Deutschland 294

England das klassische Land des Materialismus und der Mischung von religiösem Glauben und Materialismus — 294. — Englische Materialisten im 18. Jahrhundert: Hartley — 295 u. f.; — Priestley — 297. — Die Skepsis in Frankreich; La Mothe le Vayer — 298; — Pierre Bayle — 299. — Beginn des geistigen Verkehrs zwischen England und Frankreich — 300. — Voltaire — 301 u. f.; — seine Wirksamkeit für die Newton'sche Weltanschauung — 303; — Stellung zum Materialismus — 304 — 306. — Shaftesbury — 307 u. f. — Diderot — 309; sein Verhältniss zum Materialismus — 310 — 312; sein Anschluss an Robinet und dessen Modification des Materialismus — 313 — 315. — Geistige Zustände in Deutschland — 316 u. f. — Einfluss von Descartes und Spinoza — 317 u. f.; — Einfluss der Engländer — 318. — Der Briefwechsel vom Wesen der Seele — 318 — 325. — Verschiedene Spuren des Materialismus — 326. —

II. De la Mettrie . 326

Zur Ordnung der Chronologie — 327 — 329. — Biographisches — 330 — 332. — Die „Naturgeschichte der Seele" — 332 — 336. — Die Hypothese des Arnobius und Condillacs Statue — 336. — „Der Mensch eine Maschine" — 337 — 347. — Lamettrie's Charakter — 348 u. f. — Seine Moraltheorie — 349 — 357. — Sein Tod — 358 u. f. —

III. Das System der Natur 359

Die Stimmführer der literarischen Bewegung in Frankreich und ihr Verhältniss zum Materialismus — 360. — Cabanis und die materialistische Physiologie — 360. — Das System der Natur; allgemeine Charakteristik — 361; — der Verfasser, Baron von Holbach — 361 u. 362. — Holbachs übrige Schriften — 363. — Seine Ethik — 363. — Inhalt des Werkes; der anthropologische Theil und die allgemeinen Grundlagen der Naturbetrachtung — 364 — 368. — Die Nothwendigkeit in der moralischen Welt; Beziehungen zur französischen Revolution — 369. — „Ordnung und Unordnung sind nicht in der Natur"; Voltaire's Polemik gegen

Seite

diesen Satz — 369 — 373. — Consequenzen des Materialismus durch Ideenassociation — 373. — Folgen für die Auffassung des Aesthetischen — 374. — Diderot's Auffassung des Schönen — 375. — Das Recht der ethischen und ästhetischen Ideen — 376. — Holbachs Bekämpfung der immateriellen Seele — 377. — Aeusserung über Berkeley — 378. — Versuch einer physiologischen Begründung der Sittenlehre — 379. — Politische Stellen — 379 u. f. — Der zweite Theil des Werkes; Kampf gegen den Gottesbegriff — 381 — 384. — Religion und Moral — 385. — Allgemeine Möglichkeit des Atheismus — 386 — 387. — Schluss des Werkes — 388. —

IV. Die Reaction gegen den Materialismus in Deutschland . 388

Die Leibnitz'sche Philosophie als Versuch den Materialismus zu überwinden — 389 — 392. — Populäre Wirkung und wahrer Sinn der philosophischen Sätze; die Lehre von der Immaterialität der Seele — 393; — der Optimismus und sein Verhältniss zur Mechanik — 394; — die Lehre von den angebornen Vorstellungen — 394 u. f. — Wolffs Philosophie und die Lehre von der Einfachheit der Seele — 395. — Die Thierpsychologie — 396 u. f. — Schriften gegen den Materialismus — 397 — 400. — Die Unzulänglichkeit der Schulphilosophie gegenüber dem Materialismus — 401. — Der Materialismus verdrängt durch das ideale Streben des 18. Jahrhunderts — 402. — Reform der Schulen seit Anfang des Jahrhunderts — 403 u. 404. — Das Suchen nach dem Ideal — 404 u. 405. — Einfluss des Spinozismus — 406. — Göthe's Spinozismus und sein Urtheil über das System der Natur — 407 u. 408; — Abwendung von aller Philosophie — 408. —

Anmerkungen zum vierten Abschnitt 409

ERSTES BUCH.

GESCHICHTE DES MATERIALISMUS

BIS AUF KANT.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ERSTER ABSCHNITT.

Der Materialismus im Alterthum.

I. Die Periode der älteren Atomistik, insbesondere Demokrit.

Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter. Die natürliche Auffassung der Dinge, welche die ältesten Perioden culturhistorischer Entwickelung beherrscht, bleibt stets in den Widersprüchen des Dualismus und in den Phantasiegebilden der Personification befangen. Die ersten Versuche sich von diesen Widersprüchen zu befreien, die Welt einheitlich aufzufassen und sich über den gemeinen Sinnenschein zu erheben, führen bereits in das Gebiet der Philosophie, und schon unter den ersten Versuchen hat der Materialismus seine Stelle.[1])

Mit dem Beginn des consequenten Denkens ist aber auch ein Kampf gegeben gegen die traditionellen Annahmen der Religion. Diese wurzelt in den ältesten und rohesten, widerspruchsvollen Grundanschauungen, die in unverwüstlicher Kraft von der ungebildeten Menge immer neu wieder erzeugt werden; eine immanente Offenbarung verleiht ihr mehr auf dem Wege der Ahnung als des klaren Bewusstseins einen tiefen Gehalt, während der reiche Schmuck der Mythologie, das ehrwürdige Alter der Ueberlieferung sie dem Volke theuer machen. Die Kosmogonieen des Orients und des griechischen Alterthums geben ebenso wenig spiritualistische als materialistische Anschauungen; sie versuchen nicht, die Welt aus einem einzigen Princip zu erklären, sondern zeigen uns anthropomorphe Göttergestalten, sinnlich-geistige Urwesen, chaotisch waltende Stoffe und

Kräfte in bunten, wechselvollen Kämpfen und Arbeiten. Diesem Gewebe der Phantasie gegenüber verlangt der erwachende Gedanke Einheit und Ordnung und es tritt daher jede Philosophie in einen unvermeidlichen Kampf mit der Theologie ihrer Zeit, der je nach den Verhältnissen erbitterter oder versteckter geführt wird.

Es ist ein Irrthum, wenn man das Vorhandensein, ja das tiefe Eingreifen jenes Kampfes im hellenischen Alterthum verkennt; es ist aber leicht zu sehen wie dieser Irrthum entstand.

Wenn Generationen einer fernen Zukunft unsere ganze heutige Cultur nur nach den Trümmern der Werke eines Göthe und Schelling, eines Herder oder Lessing beurtheilen sollten, man würde wohl auch in unserer Zeit die tiefen Klüfte, die scharfen Spannungen entgegengesetzter Tendenzen wenig bemerken. Es ist den grössten Männern aller Zeiten eigen, dass sie die Gegensätze ihrer Epoche in sich zu einer Versöhnung gebracht haben. So stehen im Alterthum Plato und Sophokles da, und je der Grösste zeigt uns oft in seinen Werken die geringsten Spuren der Kämpfe, welche die Masse zu jener Zeit bewegten, und welche auch er in irgend einer Form durchlebt haben muss.

Die Mythologie, welche uns in dem heitern und leichten Gewande hellenischer und römischer Dichter erscheint, war weder die Religion des Volkes noch die der wissenschaftlich Gebildeten, sondern ein neutraler Boden, auf dem sich beide Theile begegnen konnten.

Das Volk glaubte weit weniger an den ganzen poetisch-bevölkerten Olymp als vielmehr an die einzelne stadt- und landesübliche Gottheit, deren Bild im Tempel als vorzüglich heilig verehrt wurde. Nicht die schönen Statuen berühmter Künstler fesselten die betende Menge, sondern die alten ehrwürdigen, unförmlich geschnitzten und durch Tradition geheiligten. Es gab auch bei den Griechen eine starre und fanatische Orthodoxie, die sich ebensowohl auf das Interesse einer stolzen Priesterschaft, als auf den Glauben einer heilsbedürftigen Menge stützte. [2])

Dies würde man vielleicht gänzlich vergessen haben, hätte nicht Sokrates den Giftbecher trinken müssen; aber auch Aristoteles floh von Athen, damit die Stadt sich nicht zum zweiten Male an der Philosophie versündige. Protagoras musste fliehen und seine Schrift von den Göttern wurde von Staatswegen verbrannt. Anaxagoras wurde gefangen gesetzt und musste fliehen. Theodorus,

der „Atheist" und wahrscheinlich auch Diogenes von Apollonia wurden als Gottesleugner verfolgt. Und alles das geschah in dem humanen Athen.

Vom Standpunkte der Menge aus konnte jeder, auch der idealste Philosoph als Gottesleugner verfolgt werden; denn keiner dachte sich die Götter wie die priesterliche Tradition es vorschrieb sie zu denken.

Werfen wir nun einen Blick auf die Küsten Klein-Asiens in jenen Jahrhunderten, die der Glanzperiode hellenischen Geisteslebens zunächst vorangehen, so zeichnet sich durch Reichthum und materielle Blüthe, durch Kunstsinn und Verfeinerung des Lebens die Colonie der Ionier aus mit ihren zahlreichen und bedeutenden Städten. Handel und politische Verbindungen und der zunehmende Drang nach Wissen führte die Einwohner von Milet und Ephesus zu weiten Reisen, brachte sie in mannichfache Berührung mit fremden Sitten und Meinungen und beförderte die Erhebung einer freigesinnten Aristokratie über den Standpunkt der beschränkteren Massen. Einer ähnlichen frühen Blüthe erfreuten sich die dorischen Kolonien in Sicilien und Unteritalien. Man darf unbedenklich annehmen, dass, längst vor dem Auftreten der Philosophen, unter diesen Verhältnissen eine freiere und aufgeklärte Weltanschauung sich unter den höheren Schichten der Gesellschaft verbreitet hatte.

In diesen Kreisen wohlhabender, angesehener, weltgewandter und vielgereister Männer entstand die Philosophie. Thales, Anaximander, Heraklit und Empedokles nahmen eine hervorragende Stellung unter ihren Mitbürgern ein, und es ist kein Wunder, dass Niemand daran dachte, sie wegen ihrer Ansichten zur Rechenschaft zu ziehen. Dies ist freilich noch nachträglich geschehen; denn im vorigen Jahrhundert wurde die Frage, ob Thales ein Gottesleugner gewesen, in eigenen Monographien eifrig abgehandelt. [3]) Vergleichen wir in dieser Beziehung die ionischen Philosophen des sechsten Jahrhunderts mit den athenischen des fünften und vierten, so werden wir fast an den Gegensatz der englischen Aufklärung des siebenzehnten und der französischen des achtzehnten Jahrhunderts erinnert. Dort dachte Niemand daran, das Volk in den Kampf der Meinungen zu ziehen; [4]) hier war die Aufklärung eine Waffe, welcher der Fanatismus entgegengestellt wurde.

Hand in Hand mit der Aufklärung ging bei den Ioniern das Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften. Tha-

les, Anaximander und Anaximenes beschäftigten sich mit speciellen Problemen der Astronomie, wie mit der natürlichen Erklärung des Weltganzen; durch Pythagoras von Samos wurde der Sinn für mathematisch-physikalische Forschung in die westlichen Colonien des dorischen Stammes verpflanzt. — Die Thatsache, dass im Osten der griechischen Welt, wo der Verkehr mit Aegypten, Phönizien, Persien am lebhaftesten war, die wissenschaftliche Bewegung begann, spricht deutlicher für den Einfluss des Orients auf die griechische Cultur, als die sagenhaften Ueberlieferungen von den Reisen und Wanderstudien griechischer Philosophen.[5]) Die Idee einer absoluten Ursprünglichkeit der hellenischen Bildung hat ihre Berechtigung, wenn man darunter die Originalität der Form versteht und aus der Vollendung der Blüthe auf den verborgenen Charakter der Wurzel zurückschliesst; sie wird aber zum Phantom, wenn man auf das negative Resultat der Kritik aller speciellen Ueberlieferungen gestützt, auch Zusammenhänge und Einflüsse leugnet, die sich, wo die gewöhnlichen Quellen der Geschichte schweigen, aus der Betrachtung der natürlichen Verhältnisse von selbst ergeben. Politische Beziehungen und vor Allem der Handel mussten mit Nothwendigkeit Kenntnisse, Erfindungen und Ideen auf mannichfachen Wegen von Volk zu Volk strömen lassen und wenn Schillers Wort: „Euch ihr Götter gehöret der Kaufmann" ächt menschlich und also für alle Zeiten giltig ist, so wird manche Vermittlung sich später mythisch an einen berühmten Namen geheftet haben, deren wahre Träger auf ewig dem Andenken der Nachwelt entschwunden sind.

Sicher ist, dass der Orient auf dem Gebiete der Astronomie und der Zeitrechnung vor den Griechen im Vorsprung war. Es gab also auch bei den Völkern des Ostens mathematische Kenntnisse und Fertigkeiten zu einer Zeit, wo man in Griechenland noch nicht daran dachte; allein grade die Mathematik war das wissenschaftliche Gebiet, auf welchem die Griechen allen Völkern des Alterthums weit voran eilen sollten.

Mit der Freiheit und Kühnheit des hellenischen Geistes verband sich eine angeborne Gabe Consequenzen zu ziehen; allgemeine Sätze scharf und deutlich auszusprechen, die Ausgangspunkte einer Untersuchung zäh und sicher festzuhalten und die Ergebnisse klar und lichtvoll zu ordnen; mit einem Wort: das Talent der wissenschaftlichen Deduction.

Es ist heutzutage gebräuchlich geworden, namentlich bei den

Engländern seit Baco, den Werth der Deduction zu gering anzuschlagen. Whewell in seiner berühmten Geschichte der inductiven Wissenschaften thut den griechischen Philosophen häufig Unrecht; namentlich der aristotelischen Schule. Er bespricht in einem eigenen Capitel die Ursachen ihres Misslingens, indem er beständig den Maassstab unserer Zeit und unseres wissenschaftlichen Standpunktes an sie anlegt. Es ist aber festzuhalten, dass eine grosse Arbeit zu thun war, bevor die kritiklose Anhäufung von Beobachtungen und Ueberlieferungen in unser folgenreiches Experimentiren übergehen konnte: es war eine Schule strengen Denkens zu geben, bei der es zur Erreichung des nächsten Zweckes auf die Prämissen nicht ankam. Diese Schule begründeten die Hellenen und sie gaben uns denn auch zuletzt das wesentlichste Fundament deductiver Natur, die Elemente der Mathematik und die Grundlagen der formalen Logik.[6]) Die scheinbare Umkehrung des natürlichen Ganges, welche darin liegt, dass die Menschheit früher lernte, in richtiger Weise abzuleiten, als richtige Anfänge des Schliessens zu finden, kann erst vom psychologischen und culturgeschichtlichen Standpunkte aus als natürlich erkannt werden.

Freilich vermochte die Speculation über das Weltganze und seinen Zusammenhang nicht, wie die mathematische Forschung, ein Resultat von bleibendem Werthe zu gewinnen; allein zahllose vergebliche Versuche mussten zuerst die Zuversicht erschüttern, mit der man sich auf diesen Ocean hinauswagte, bevor es der philosophischen Kritik gelingen konnte, die Gründe nachzuweisen, warum eine anscheinend gleichartige Methode hier sichern Fortgang, dort blindes Herumtappen mit sich brachte.[7]) Hat doch auch in den neueren Jahrhunderten nichts so sehr dazu beigetragen, die Philosophie, die eben erst das scholastische Joch abgeschüttelt hatte, zu neuen metaphysischen Abenteuern zu verleiten, als der Rausch, den die staunenswerthen Fortschritte in der Mathematik im siebenzehnten Jahrhundert hervorriefen! Auch hier freilich leistete der Irrthum wieder dem Culturfortschritt Dienste, denn die Systeme eines Descartes, Spinoza und Leibnitz brachten nicht nur mannichfache Anregungen zum Denken und Forschen mit sich, sondern sie waren es auch, welche die von der Kritik längst gerichtete Scholastik erst wirklich bei Seite schoben und damit einer gesunderen Weltanschauung Bahn machten.

In Griechenland aber galt es, zunächst überhaupt einmal den

Blick vom Nebel des Wunders zu befreien und die Weltbetrachtung aus der bunten Fabelwelt der religiösen und dichterischen Vorstellungen in das Gebiet des Verstandes und der nüchternen Anschauung hinüberzuführen. Dies konnte aber zunächst nur in materialistischer Weise geschehen; denn die Aussendinge liegen dem natürlichen Bewusstsein näher als das „Ich“ und selbst das Ich haftet in der Vorstellungsweise der Naturvölker mehr am Körper als an dem schattenhaften, halb geträumten, halb gedichteten Seelenwesen, das sie dem Körper beiwohnen liessen.[8])

Der Satz, welchen Voltaire, sonst ein hitziger Gegner des Materialismus, gelten liess: „Ich bin Körper und ich denke,“ hätte wohl auch die Zustimmung der älteren griechischen Philosophen gefunden. Als man begann, die Zweckmässigkeit des Weltganzen und seiner Theile, zumal der Organismen, zu bewundern, war es ein Epigone der ionischen Natuphilosophie, Diogenes von Apollonia, der die weltordnende Vernunft mit dem Urstoff, der Luft, identificirte.

Wäre dieser Stoff bloss ein empfindender, dessen Empfindungsfunktionen mit der immer mannichfacheren Gliederung und Bewegung des Stoffes zu Gedanken werden, so hätte sich auf diesem Wege auch ein strenger Materialismus entwickeln lassen; vielleicht haltbarer als der atomistische; aber der Vernunftstoff des Diogenes ist allwissend. Damit ist das letzte Räthsel der Erscheinungswelt wieder in den ersten Anfang zurückverlegt.[9])

Die Atomistiker durchbrachen den Kreis dieser petitio principii, indem sie das Wesen der Materie fixirten. Unter allen Eigenschaften der Dinge legten sie dem Stoff nur die einfachsten, zur Vorstellung eines in Raum und Zeit erscheinenden Etwas unentbehrlichsten bei und suchten aus diesen allein die Gesammtheit der Erscheinungen zu entwickeln. Die Eleaten mögen ihnen darin vorgearbeitet haben, dass sie den beharrenden, nur im Denken zu erkennenden Stoff als das allein wahrhaft Seiende vom trügerischen Wechsel der Sinneserscheinungen unterschieden; durch die Pythagoreer, welche das Wesen der Dinge in der Zahl, d. h. ursprünglich in den numerisch bestimmbaren Formverhältnissen der Körper erkannten, mag die Zurückführung aller Sinnesqualitäten auf die Form der Atomverbindung vorbereitet sein: immerhin gaben die Atomistiker den ersten völlig klaren Begriff dessen, was unter dem Stoff als Grundlage aller Erscheinungen zu verstehen sei. Mit der Aufstellung

dieses Begriffes war der Materialismus als erste völlig klare und consequente Theorie aller Erscheinungen vollendet.

Dieser Schritt war ebenso kühn und grossartig, als methodisch richtig; denn so lange man überhaupt von den äusseren Objekten der Erscheinungswelt ausging, konnte man auf keinem andern Wege dazu gelangen, das Räthselhafte aus dem Offenbaren, das Verwickelte aus dem Einfachen, das Unbekannte aus dem Bekannten zu erklären. Selbst die Unzulänglichkeit jeder mechanischen Welterklärung konnte schliesslich nur auf diesem Wege zum Vorschein kommen, weil dies der einzige Weg einer gründlichen Erklärung überhaupt war.

Wenigen grossen Männern des Alterthums mag die Geschichte so übel mitgespielt haben, als Demokrit. In dem grossen Zerrbild unwissenschaftlicher Ueberlieferung erscheint von ihm schliesslich fast nichts, als der Name des „lachenden Philosophen“, während Gestalten von ungleich geringerer Bedeutung sich in voller Breite ausdehnen. Um so mehr ist der Takt zu bewundern, mit welchem Baco von Verulam, sonst eben kein Held in Geschichtskenntniss, ihn grade aus allen Philosophen des Alterthums herausgriff und ihm den Preis wahrer Forschung zuerkannte, während ihm Aristoteles, der philosophische Abgott des Mittelalters, nur als Urheber eines schädlichen Scheinwissens und leerer Wortweisheit erscheint. Baco vermochte Aristoteles nicht gerecht zu werden, weil ihm jener historische Sinn fehlte, der auch in grossen Irrthümern den unvermeidlichen Durchgangspunkt zu einer tieferen Erfassung der Wahrheit erkennt. In Demokrit fand er einen verwandten Geist und beurtheilte ihn über die Kluft zweier Jahrtausende hinüber fast wie einen Mann seines Zeitalters. In der That wurde schon bald nach Baco die Atomistik, und zwar vorläufig in der Gestalt, welche Epikur ihr gegeben hatte, zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft erhoben.

Demokrit war ein Bürger der ionischen Colonie Abdera an der tracischen Küste. Die „Abderiten“ hatten sich damals noch nicht den Ruf der „Schildbürger“ erworben, dessen sie sich im späteren Alterthum erfreuten. Die blühende Handelsstadt war wohlhabend und gebildet; Demokrits Vater war ein Mann von ungewöhnlichem Reichthum und es ist kaum zu bezweifeln, dass der hochbegabte Sohn eine vorzügliche Erziehung genoss, wenn auch die

Sage, dass er von persischen Magiern unterrichtet worden sei, keinen historischen Grund hat.[10])

Sein ganzes Erbtheil soll Demokrit auf die grossen Reisen verwandt haben, zu denen sein Wissensdrang ihn leitete. Arm zurückgekehrt wurde er von seinem Bruder unterstützt, aber bald kam er in den Ruf eines weisen, von den Göttern begeisterten Mannes durch eingetroffene Vorhersagungen naturhistorischer Art. Endlich schrieb er sein grosses Werk Diakosmos, dessen öffentliche Vorlesung seine Vaterstadt mit hundert, nach andern mit fünfhundert Talenten und mit der Errichtung von Ehrensäulen belohnt haben soll. Das Todesjahr des Demokrit ist ungewiss, aber allgemein die Annahme, dass er ein sehr hohes Alter erreicht habe und heiter und schmerzlos vom Leben geschieden sei.

Eine reiche Fülle von Sagen und Anekdoten heftet sich an seinen Namen, allein die meisten derselben sind nicht einmal bezeichnend für das Wesen des Mannes, dem sie gelten; am wenigsten diejenigen, welche ihn schlechthin als den „lachenden" Philosophen mit Heraklit als dem „weinenden" in Parallele stellen, indem sie in ihm nichts erblicken, als den heiteren Spötter über die Thorheiten der Welt und den Träger einer Philosophie, die ohne sich in die Tiefe zu verlieren, Alles von der guten Seite nimmt. Ebensowenig passt Alles, was ihn als blossen Polyhistor oder gar als den Besitzer mystischer Geheimlehren erscheinen lässt. Was im Gewirr widerspruchsvoller Nachrichten von seiner Person am sichersten feststeht, ist dies, dass sein ganzes Leben einer ebenso ernsten und rationellen, als ausgedehnten wissenschaftlichen Forschung gewidmet war. Der Sammler der spärlichen Fragmente, welche uns aus der grossen Zahl seiner Werke geblieben sind, stellt ihn unter allen Philosophen vor Aristoteles an Geist und Wissen am höchsten und spricht sogar die Vermuthung aus, dass der Stagirite die Fülle des Wissens, die man an ihm bewundert, zu einem bedeutenden Theil dem Studium der Werke Demokrits zu verdanken habe.[11])

Es ist bezeichnend, dass ein Mann von so ausgedehntem Wissen den Ausspruch gethan hat: „nicht nach Fülle des Wissens soll man streben, sondern nach Fülle des Verstandes";[12]) und wo er mit verzeihlichem Selbstgefühl von seinen Leistungen spricht, da verweilt er nicht bei der Zahl und Mannichfaltigkeit seiner Schriften, sondern er rühmt sich der Autopsie, des Verkehrs mit andern Gelehrten und der mathematischen Methode. „Unter allen meinen Zeitgenossen,"

sagt er, „habe ich das grösste Stück der Erde durchschweift, nach dem Entlegensten forschend, und die meisten Himmelsstriche und Länder gesehen, die meisten denkenden Männer gehört und in der geometrischen Construktion und Beweisführung hat mich Niemand übertroffen; nicht einmal die Geometer der Aegypter, bei denen ich im Ganzen fünf Jahre als Fremdling verweilt habe.“ [13])

Unter den Umständen, welche bewirkt haben, dass Demokrit in Vergessenheit gerieth, darf man seinen Mangel an Ehrgeiz und dialektischer Streitsucht nicht unerwähnt lassen. Er soll in Athen gewesen sein, ohne sich einem der dortigen Philosophen zu erkennen zu geben. Unter seinen moralischen Aussprüchen findet sich folgender: „Wer gern widerspricht und viele Worte macht, ist unfähig etwas Rechtes zu lernen.“

Eine solche Gesinnung passte nicht in die Stadt der Sophisten und vollends nicht zum Verkehr mit einem Sokrates und Plato, deren ganze Philosophie sich am dialektischen Wortkampf entwickelte. — Demokrit gründete keine Schule. Seine Werke wurden, wie es scheint, eifriger ausgeschrieben, als abgeschrieben. Seine ganze Philosophie wurde schliesslich von Epikur absorbirt. Aristoteles nennt ihn oft und mit Achtung, aber er citirt ihn meist nur, wo er ihn bekämpft und dies geschieht keineswegs immer mit der gehörigen Objektivität und Billigkeit. [14]) Wie viel er von ihm entlehnt hat, ohne ihn zu nennen, wissen wir nicht. Plato erwähnt ihn nirgends, man streitet sich, ob an einigen Stellen ohne Nennung des Namens gegen ihn polemisirt werde. Daher entstand denn wohl die Sage, dass Plato in fanatischem Eifer alle Werke des Demokrit habe aufkaufen und verbrennen wollen. [15])

In neuerer Zeit hat Ritter in seiner Geschichte der Philosophie ein volles Gewicht antimaterialistischen Grolles auf Demokrits Andenken gehäuft, um so mehr können wir uns an der ruhigen Anerkennung eines Brandis und der glänzenden und überzeugenden Vertheidigung Zellers erfreuen; denn Demokrit darf in der That unter den grossen Denkern des Alterthums zu den grössten gezählt werden.

Ueber Demokrits Lehre sind wir bei alledem besser unterrichtet, als über die Ansichten manches Philosophen, von dem uns mehr erhalten ist. Wir dürfen dies der Klarheit und Folgerichtigkeit seiner Weltanschauung zuschreiben, die uns gestattet, auch das kleinste Bruchstück mit Leichtigkeit dem Ganzen einzufügen. Den

Kern derselben bildet die Atomistik, die allerdings nicht von ihm erfunden, ohne Zweifel aber erst durch ihn zu ihrer vollen Bedeutung gelangt ist. Wir werden im Verlauf unserer Geschichte des Materialismus zeigen, dass die moderne Atomenlehre durch schrittweise Umwandlung aus der Atomistik Demokrits hervorgegangen ist. — Als die wesentliche Grundlage der Metaphysik Demokrits dürfen wir folgende Sätze betrachten:

1. Aus Nichts wird Nichts; nichts, was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Theilen.[16])

Dieser Satz, der im Princip schon die beiden grossen Lehrsätze der neueren Physik enthält, den Satz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und den von der Erhaltung der Kraft, erscheint seinem Wesen nach bei Kant als die erste „Analogie der Erfahrung“: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ — Kant findet, dass zu allen Zeiten nicht bloss der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand die Beharrlichkeit der Substanz vorausgesetzt habe. Der Satz beansprucht axiomatische Bedeutung als nothwendige Vorbedingung einer geregelten Erfahrung überhaupt und doch hat er seine Geschichte! In Wirklichkeit ist dem Naturmenschen, bei welchem die Phantasie noch das logische Denken überwiegt, nichts geläufiger als die Vorstellung des Entstehens und Vergehens und die Schöpfung „aus Nichts“ im christlichen Dogma ist schwerlich der erste Stein des Anstosses für die erwachende Kritik gewesen.

Mit der Philosophie kommt freilich auch sofort das Axiom von der Beharrlichkeit der Substanz zum Vorschein, wenn auch anfangs etwas verhüllt. Das „Unendliche“ (ἄπειρον) Anaximander's, aus welchem Alles hervorgeht, das göttliche Urfeuer Heraklits, in welches sich die wechselnden Welten verzehren, um neu aus ihm hervorzugehen, sind Verkörperungen der beharrenden Substanz. Parmenides aus Elea leugnete zuerst alles Werden und Vergehen. Das wahrhaft Seiende ist den Eleaten das einige All, eine vollkommen gerundete Kugel, in der keinerlei Wandel noch Bewegung ist. Alle Veränderung ist nur Schein! Aber hier ergab sich ein Widerspruch zwischen Schein und Sein, bei dem die Philosophie nicht beharren konnte. Die einseitige Behauptung des einen Axioms verletzte ein anderes: „nichts ohne Grund!“ Woher sollte denn auch aus einem

solchen umwandelbaren Sein der Schein entstehen? Dazu kam die Widersinnigkeit der Leugnung der Bewegung, welche freilich unzählige Wortgefechte herbeigeführt und dadurch die Entstehung der Dialektik gefördert hat. Empedokles und Anaxagoras beseitigen diese Widersinnigkeit, indem sie alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Trennung zurückführen, allein erst durch die Atomistik wurde dieser Gedanke in eine vollkommen anschauliche Form gebracht und zum Eckstein einer streng mechanischen Weltanschauung erhoben. Dazu war die Verbindung mit dem Axiom der Nothwendigkeit alles Geschehens erforderlich.

2. „Nichts geschieht zufällig, sondern Alles aus einem Grunde und mit Nothwendigkeit.“ 17)

Dieser Satz, den eine zweifelhafte Ueberlieferung schon dem Leukippos zuschreibt, ist als entschiedene Zurückweisung aller Teleologie aufzufassen, denn der „Grund“ (λόγος) ist nichts als das mathematisch-mechanische Gesetz, welchem die Atome in ihrer Bewegung mit unbedingter Nothwendigkeit folgen. Aristoteles beklagt sich daher auch wiederholt, dass Demokrit mit Beiseitelassung der Zweckursachen Alles aus der Naturnothwendigkeit erklärt habe. Eben dies rühmt Baco von Verulam, und zwar schon in seiner Schrift über die Erweiterung der Wissenschaften, in welcher er sonst seinen Unwillen über das aristotelische System noch klug zu bemeistern weiss (l. III, c. 4).

Diese ächt materialistische Leugnung der Zweckursachen hat denn auch schon bei Demokrit zu denselben Missverständnissen geführt, die noch heute den Materialisten gegenüber fast allgemein herrschen: zu dem Vorwurf, als walte bei ihm ein blinder Zufall. Nichts widerspricht sich vollständiger als Zufall und Nothwendigkeit, und dennoch wird nichts häufiger verwechselt. Der Grund hierfür liegt darin, dass der Begriff der Nothwendigkeit ein vollkommen klarer und fester, der des Zufalls ein sehr schwankender und relativer ist.

Wenn einem Menschen ein Ziegel auf den Kopf fällt, während er gerade über die Strasse geht, so sieht man das als Zufall an, und doch zweifelt Niemand, dass der Luftdruck des Windes, das Gesetz der Schwere und andere natürliche Umstände den Vorgang vollständig bestimmten, so dass er mit Naturnothwendigkeit erfolgte und auch mit Naturnothwendigkeit gerade den in diesem Zeitmoment auf dieser bestimmten Stelle befindlichen Kopf treffen musste.

Man sieht an diesem Beispiele leicht, dass die Annahme des Zufalls lediglich eine partielle Negation des Zweckes ist. Das Fallen des Steines konnte nach unserer Ansicht keinen vernünftigen Zweck haben, wenn wir es zufällig nennen.

Nimmt man nun aber mit der christlichen Religionsphilosophie absolute Zweckbestimmung an, so hat man den Zufall ebenso vollständig ausgeschlossen, als bei Annahme absoluter Causalität. In diesem Punkte decken sich die beiden consequentesten Weltanschauungen vollständig, und beide lassen dem Begriff des Zufalls nur noch einen willkürlichen und uneigentlichen praktischen Gebrauch zu. Wir nennen zufällig entweder das, dessen Zweck oder Grund wir nicht durchschauen, lediglich der Kürze wegen, also ganz unphilosophisch, oder wir gehen von einem einseitigen Standpunkt aus, wir behaupten dem Teleologen gegenüber die Zufälligkeit des Geschehens, um nur die Zwecke los zu werden, während wir dieselbe Zufälligkeit wieder aufgeben, sobald vom Satze des zureichenden Grundes die Rede ist.

Und mit Recht, so weit es sich um Naturforschung, oder um strenge Wissenschaft überhaupt handelt; denn nur von der Seite der wirkenden Ursachen ist die Erscheinungswelt der Forschung überhaupt zugänglich und jede Einmischung von Zweckursachen, welche man ergänzend neben oder über die mit Nothwendigkeit, d. h. mit strenger Allgemeinheit der erkannten Regel wirkenden Naturkräfte stellt, hat überhaupt keine Bedeutung, als die einer partiellen Negation der Wissenschaft, einer willkürlichen Absperrung eines noch nicht durchforschten Gebietes. [18])

Absolute Teleologie aber hielt schon Baco für zulässig, wiewohl er ihren Begriff noch nicht scharf genug fasste. Dieser Begriff einer Zweckmässigkeit in der Totalität der Natur, die uns im Einzelnen nur nach wirkenden Ursachen schrittweise verständlich wird, führt freilich auf keine schlechthin menschliche, daher auch auf keine dem Menschen im Einzelnen verständliche Zweckmässigkeit. Und doch bedürfen die Religionen gerade eines anthropomorphen Zwecks. Dieser widerspricht der Naturforschung, wie die Dichtung der historischen Wahrheit und vermag daher auch nur, wie die Dichtung, in einer idealen Betrachtung der Dinge sein Recht zu behaupten.

Hieraus ergiebt sich die Nothwendigkeit einer strengen Beseitigung aller Zweckursachen, bevor Wissenschaft überhaupt entstehen

kann. Fragt man aber, ob dies Motiv auch für Demokrit wirklich schon das treibende war, als er die strenge Nothwendigkeit zur Grundlage aller Naturbetrachtung machte, so muss man dabei wohl von einem Ueberblick über den ganzen hier angedeuteten Zusammenhang absehen; allein daran kann kein Zweifel sein, dass die Hauptsache vorhanden war: ein klarer Einblick in das Postulat der Naturnothwendigkeit überhaupt als Bedingung jeder rationellen Naturerkenntniss. Der Ursprung dieser Einsicht ist aber in nichts zu suchen, als im Studium der Mathematik, dessen Einfluss auch in der neueren Zeit in diesem Sinne entscheidend gewirkt hat.

3. Nichts existirt, als die Atome und der leere Raum, alles Andre ist Meinung.[19])

Hier haben wir gleich die starke und die schwache Seite aller Atomistik in einem einzigen Satze zusammen. Die Grundlage aller rationellen Naturerklärung, aller grossen Entdeckungen der Neuzeit ist die Auflösung der Erscheinungen in die Bewegung kleinster Theilchen geworden und ohne Zweifel hätte schon das classische Alterthum auf diesem Wege zu bedeutenden Resultaten gelangen können, wenn nicht die von Athen ausgegangene Reaktion gegen die naturwissenschaftliche Richtung der Philosophie in so entscheidendem Maasse die Ueberhand gewonnen hätte. Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalls, des Lichtes, der Wärme, der chemischen und physikalischen Veränderungen in den Dingen im weitesten Umfange, und doch vermag die Atomistik heute so wenig, wie zu Demokrits Zeiten, auch nur die einfachste Empfindung von Schall, Licht, Wärme, Geschmack u. s. w. zu erklären. Bei allen Fortschritten der Wissenschaft, bei allen Umbildungen des Atombegriffs ist diese Kluft gleich gross geblieben und sie wird sich um nichts verringern, wenn es gelingt, eine vollständige Theorie der Gehirnfunktionen aufzustellen und die mechanischen Bewegungen sammt ihrem Ursprung und ihrer Fortsetzung genau nachzuweisen, welche der Empfindung entsprechen, oder anders ausgedrückt, welche die Empfindung bewirken. Die Wissenschaft darf nicht daran verzweifeln, mittelst dieser gewaltigen Waffe dahin zu gelangen, selbst die verwickeltsten Handlungen und die bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften abzuleiten, allein es ist ihr auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden, zwischen

dem, was der einfachste Klang als Empfindung eines Subjektes, als meine Empfindung ist und den Zersetzungsprozessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muss, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objekte zu erklären.

In der Art, wie Demokrit diesen gordischen Knoten zerhieb, ist vielleicht noch die Nachwirkung der eleatischen Schule zu spüren. Diese erklärte Bewegung und Veränderung überhaupt für Schein, und zwar für nichtigen Schein schlechthin. Demokrit beschränkte dies verwerfende Urtheil auf die Sinnesqualitäten. „Nur in der Meinung besteht das Süsse, in der Meinung das Bittre, in der Meinung das Warme, das Kalte, die Farbe; in Wahrheit besteht nichts als die Atome und der leere Raum.“ [20])

Da ihm sonach das unmittelbar Gegebene, die Empfindung, etwas Trügerisches hatte, so ist leicht begreiflich, dass er klagte, die Wahrheit liege tief verborgen und dass er dem Nachdenken ein grösseres Gewicht für die Erkenntniss beilegte, als der unmittelbaren Wahrnehmung. Sein Nachdenken bewegte sich in Begriffen, die mit Anschauung verbunden und eben deshalb zur Naturerklärung überhaupt tauglich waren. Diese beständige Zurückführung aller Hypothesen auf die Anschauung im Bilde der Atombewegungen schützte Demokrit vor den Folgen einer einseitigen Deduktion aus Begriffen.

4. Die Atome sind unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit der Form. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die grösseren, welche schneller fallen, auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung. Unzählige Welten bilden sich und vergehen wieder nebeneinander wie nacheinander. [21])

Die Grossartigkeit dieser Vorstellung ist im Alterthum oft schlechthin als ungeheuerlich betrachtet worden und doch steht sie unsern gegenwärtigen Anschauungen näher als die Ansicht des Aristoteles, der a priori bewies, dass es ausser seiner in sich geschlossenen Welt keine zweite geben könne. Wir kommen bei Epikur und Lukrez, wo wir vollständiger unterrichtet sind, auf den Zusammenhang dieser Weltanschauung zurück; hier sei nur erwähnt, dass wir allen Grund haben, anzunehmen, dass sämmtliche Züge der epikurischen Atomistik, von denen wir nicht ausdrücklich das

Gegentheil wissen, von Demokrit herstammen. Epikur wollte, dass die Atome zwar unendlich an Zahl, aber nicht unendlich verschieden an Formen seien. Wichtiger ist seine Neuerung in Beziehung auf den Ursprung der Seitenbewegung.

Hier giebt uns Demokrit eine durchaus consequente Darstellung, die zwar vor der heutigen Physik nicht Stand hält, aber doch zeigt, dass der griechische Denker seine Speculationen, so gut es damals möglich war, nach streng physikalischen Grundsätzen ausbildete. Von der irrigen Ansicht ausgehend, dass grössere Massen (gleiche Dichtigkeit vorausgesetzt) schneller fallen als kleine, liess er die grösseren Atome in ihrem Falle die kleineren einholen und anstossen. Da nun die Atome verschiedenartige Gestalt haben und der Stoss in der Regel kein centraler sein wird, so müssen hieraus auch nach unserer heutigen Mechanik Drehungen der Atome um ihre Axe und Seitenbewegungen hervorgehen. Einmal gegeben müssen sich die Seitenbewegungen nothwendig immer verwickelter gestalten und da der Aufprall immer neuer Atome auf eine bereits in Seitenbewegung befindliche Schicht stets neue lebende Kraft giebt, so kann man annehmen, die Bewegung werde immer heftiger. Aus den Seitenbewegungen ergeben sich dann in Verbindung mit der Rotation der Atome mit Leichtigkeit auch Fälle rückläufiger Bewegung. Wenn nun in einer so durcheinandergerüttelten Schicht die schwereren (d. h. grösseren) Atome beständig einen stärkeren Zug nach unten behalten, so werden sie sich schliesslich im unteren, die leichten dagegen im oberen Theile der Schicht zusammenfinden.[22])

Die Basis dieser ganzen Theorie, die Lehre vom schnelleren Fall der grösseren Atome griff nun aber Aristoteles an und es scheint, dass Epikur sich dadurch bestimmen liess, unter Beibehaltung des ganzen übrigen Gebäudes seine unmotivirten Abweichungen der Atome von der graden Linie zu erfinden. Aristoteles nämlich lehrte, wenn es einen leeren Raum geben könnte, was er für unmöglich hält, so müssten in demselben alle Körper gleich schnell fallen, da der Unterschied in der Schnelligkeit des Fallens durch die verschiedne Dichtigkeit des Mediums, wie z. B. Wasser und Luft bedingt werde. Der leere Raum habe gar kein Medium, also gebe es in ihm auch kein Verhältniss im Fall der Körper. Aristoteles traf hier, wie auch in seiner Lehre von der Gravitation nach der Mitte des Universums im Resultat mit der heutigen Natur-

wissenschaft zusammen. Seine Deduktion ist aber nur stellenweise rationell und mit Spitzfindigkeiten gemischt von ganz gleicher Art, wie diejenigen, durch welche er die Unmöglichkeit aller Bewegung im leeren Raume darzuthun sucht. Epikur machte die Sache kürzer und schliesst einfach: weil im leeren Raume gar kein Widerstand ist, so müssen alle Körper gleich schnell fallen; scheinbar völlig übereinstimmend mit der heutigen Physik, aber auch nur scheinbar, denn die richtige Vorstellung vom Wesen der Gravitation und des Falles fehlte den Alten gänzlich.

Immerhin ist es nicht uninteressant zu vergleichen, wie Galilei, sobald er nach mühsamen Suchen auf das wahre Fallgesetz gelangt war, alsbald a priori den Schluss wagte, dass im leeren Raum alle Körper gleich schnell fallen werden; geraume Zeit bevor dies mittelst der Luftpumpe als Thatsache erwiesen werden konnte. Es wäre noch zu untersuchen, ob bei diesem Schluss Galileis nicht Reminiscenzen aus dem Aristoteles oder aus Lucrez mitgewirkt haben![23])

5. Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Grösse, Gestalt und Ordnung; eine qualitative Verschiedenheit der Atome findet nicht statt. Die Atome haben keine „inneren Zustände"; sie wirken aufeinander nur durch Druck und Stoss.[24])

Wir haben beim dritten Satz gesehen, dass Demokrit die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Schall, Wärme u. s. w. als blos täuschenden Schein auffasste, was nichts Andres sagen will, als dass er die subjektive Seite der Erscheinungen, die doch einzig unmittelbar gegeben ist, gänzlich aufopferte, um eine objektive Erklärung derselben um so konsequenter durchführen zu können. So befasste sich denn auch Demokrit in der That höchst eingehend mit Untersuchungen über dasjenige, was im Objekt den Empfindungsqualitäten zu Grunde liegen müsse. Nach der Verschiedenheit der Zusammenstellung der Atome in einem „Schema", das uns an die Schemata unsrer Chemiker erinnern kann, richten sich unsre subjektiven Eindrücke.[25])

Aristoteles tadelt, dass Demokrit alle Arten von Empfindung auf eine Art von Tastempfindung zurückgeführt habe, ein Vorwurf, der sich in unsern Augen eher zu einem Lobe gestalten wird.

Der dunkle Punkt liegt dann aber eben in der Tastempfindung selbst.

Wir können uns recht wohl zu dem Standpunkte erheben, sämmtliche Empfindungen als modificirte Tastempfindung zu betrachten; liegen doch auch für uns hier noch ungelöste Räthsel genug! Aber wir können nicht mehr so naiv über die Frage hinweggehen, wie sich die einfachste und elementarste aller Empfindungen zu dem Druck oder Stoss verhält, der sie veranlasst. Die Empfindung ist nicht in dem einzelnen Atom und noch weniger in einer Summe; denn wie könnte sie durch den leeren Raum hindurch in Eins zusammenfliessen? Sie wird in ihrer Bestimmtheit hervorgebracht durch eine Form, in welcher die Atome zusammenwirken. Der Materialismus streift hier an Formalismus, was Aristoteles nicht vergessen hat hervorzuheben.[26]) Während dieser aber die Formen in transscendenter Weise zu Ursachen der Bewegung erhob und damit jede Naturforschung in der Wurzel verdarb, hütete sich Demokrit, die in die Tiefe der Metaphysik führende formalistische Seite seiner eigenen Anschauung weiter zu verfolgen. Hier bedurfte es erst der Kant'schen Vernunftkritik, um einen ersten schwachen Lichtstrahl in den Abgrund eines Geheimnisses zu werfen, das nach allen Fortschritten der Naturerkenntniss doch heute noch so gross ist, wie zu den Zeiten Demokrits.

6. Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich denen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten und durch ihre Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt, werden die Lebenserscheinungen hervorgebracht.[27])

Also auch hier ist die Seele, wie bei Diogenes von Apollonia, ein besonderer Stoff; auch nach Demokrit ist dieser Stoff durch das ganze Weltall vertheilt, überall die Erscheinungen der Wärme und des Lebens hervorrufend. Demokrit kennt daher einen Unterschied zwischen Seele und Körper, der den Materialisten unsrer Zeit sehr wenig munden würde, und er weiss diesen Unterschied ganz wie es sonst die Dualisten thun, für die Ethik auszubeuten. Die Seele ist das Wesentliche am Menschen; der Körper ist nur das Gefäss der Seele; für diese müssen wir in erster Linie sorgen. Das Glück wohnt in der Seele; körperliche Schönheit ohne Verstand ist etwas Thierisches. Man hat sogar Demokrit die Lehre von einer göttlichen Weltseele zugeschrieben, allein er meint damit

nichts, als die allgemeine Verbreitung jenes beweglichen Stoffs, den er bildlich sehr wohl als das Göttliche in der Welt bezeichnen konnte, ohne ihm andre als materielle Eigenschaften und mechanisch bedingte Bewegungen zuzuschreiben.

Aristoteles persiflirt die Ansicht des Demokrit von der Art, wie die Seele den Körper bewegt, mit einem Vergleich. Dädalos sollte ein bewegliches Bild der Aphrodite gemacht haben; dies erklärte der Schauspieler Philippos dadurch, das Dädalos wahrscheinlich in das Innere des Holzbildes Quecksilber gegossen habe. Grade so, meint Aristoteles, lasse Demokrit den Menschen durch die beweglichen Atome in seinem Innern bewegt werden. Der Vergleich hinkt bedeutend,[28]) aber er kann doch dienen, um zwei grundverschiedene Principien der Naturbetrachtung zu erklären. Aristoteles meint, nicht also, sondern durch Wählen und Denken bewegt die Seele den Menschen. Als ob dies nicht schon dem Wilden klar wäre, längst bevor die Wissenschaft auch nur in den leisesten Anfängen vorhanden ist! Unser ganzes „Begreifen" ist ein Zurückführen des Besondern in der Erscheinung auf die allgemeinen Gesetze der Erscheinungswelt. Die letzte Consequenz dieses Strebens ist die Einreihung der vernünftigen Handlungen in diese Kette. Demokrit zog diese Consequenz; Aristoteles verkannte ihre Bedeutung.

Die Lehre vom Geist, sagt Zeller (I. 735) sei bei Demokrit nicht aus dem allgemeinen Bedürfniss eines „tieferen Princips" für die Naturerklärung hervorgegangen. Demokrit habe den Geist nicht als „die weltbildende Kraft", sondern nur als einen Stoff neben andern betrachtet. Selbst Empedokles habe doch noch die Vernünftigkeit als eine innere Eigenschaft der Elemente angesehen, Demokrit dagegen nur als eine „aus der mathematischen Beschaffenheit gewisser Atome in ihrem Verhältniss zu den andern sich ergebende Erscheinung." Genau dies ist Demokrits Vorzug; denn jede Philosophie, welche mit dem Verständniss der phänomenalen Welt Ernst machen will, muss auf diesen Punkt zurückkehren. Der Spezialfall der Bewegungen, die wir vernünftige nennen, muss aus den allgemeinen Gesetzen aller Bewegung erklärt werden, oder es ist überhaupt nichts erklärt. Der Mangel alles Materialismus besteht darin, dass er mit dieser Erklärung abschliesst, wo die höchsten Probleme der Philosophie erst beginnen. Wer aber mit vermeintlichen Vernunfterkenntnissen, die keine anschaulich-ver-

ständige Auffassung mehr zulassen, in die Erklärung der äusseren Natur, den vernünftig handelnden Menschen inbegriffen, hineinpfuscht, der verdirbt die ganze Basis der Wissenschaft, heisse er gleich Aristoteles oder Hegel.

Der alte Kant würde sich hier unzweifelhaft im Princip für Demokrit und gegen Aristoteles und Zeller entscheiden. Er erklärt den Empirimus für durchaus berechtigt; so weit er nicht dogmatisch wird, sondern nur dem „Vorwitz und der Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft" entgegentritt, welche „mit Einsicht und Wissen gross thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören," welche die praktischen und theoretischen Interessen verwechselt, „um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureissen." [29]) Dieser Vorwitz der Vernunft gegenüber der Erfahrung, dieses unberechtigte Abreissen des Fadens physischer Untersuchungen spielt heute seine Rolle, so gut, wie im hellenischen Alterthum. Wir werden noch genug davon zu reden haben. Es ist allemal der Punkt, wo eine gesunde Philosophie den Materialismus nicht scharf und energisch genug in Schutz nehmen kann.

Demokrits Ethik ist bei aller Erhebung des Geistes über den Körper doch im Grunde eine Glückseligkeitslehre, die ganz mit der materialistischen Weltanschauung im Einklang steht. Unter seinen moralischen Aussprüchen, die uns in ungleich grösserer Zahl erhalten sind, als die Bruchstücke seiner Naturlehre, finden sich gewiss viele uralte Lehren der Weisheit, welche in die verschiedensten Systeme passen und die Demokrit, verbunden mit Klugheitsregeln aus seiner subjektiven Lebenserfahrung, mehr in populärpraktischem Sinne vertrat, als dass sie unterscheidende Merkmale seines Systems gebildet hätten; allein wir können doch Alles in eine feste Gedankenfolge einfügen, die auf wenigen und einfachen Grundsätzen beruht.

Die Glückseligkeit besteht in der heitern Ruhe des Gemüths, die der Mensch nur durch Herrschaft über seine Begierden erlangen kann. Mässigkeit und Reinheit des Herzens verbunden mit Bildung des Geistes und Entwicklung der Intelligenz geben jedem Menschen die Mittel, trotz aller Wechselfälle des Lebens dies Ziel zu erreichen. Die Sinnenlust gewährt nur eine kurze Befriedigung und nur wer das Gute, ohne durch Furcht und Hoffnung bewegt

zu sein, um seines inneren Werthes willen thut, ist des innern Lohnes sicher.

Eine solche Ethik ist allerdings weit entfernt von der Hedonik Epikurs oder von der Ethik eines verfeinerten Egoismus, die wir im 18. Jahrhundert mit dem Materialismus verbunden sehen; allein es fehlt ihr doch das Kriterium jeder idealistischen Moral: ein direkt aus dem Bewusstsein genommenes und unabhängig von aller Erfahrung aufgestelltes Princip unsrer Handlungen. Was gut und böse, recht und unrecht sei, scheint Demokrit ohne weitere Untersuchung als bekannt vorauszusetzen; dass die heitre Gemüthsruhe das dauerhafteste Gut ist und dass sie durch rechtschaffnes Denken und Handeln allein erzielt werden kann, sind Erfahrungssätze, und der Grund, warum jener harmonische Zustand unsres Innern erstrebt wird, liegt allein im Glück des Individuums.

Unter den grossen Grundsätzen, auf welche der Materialismus unserer Zeit sich stützt, fehlt nur ein einziger bei Demokrit; es ist die Aufhebung jeder Teleologie durch ein Naturprincip für die Entwicklung des Zweckmässigen aus dem Unzweckmässigen. In der That darf ein solches Princip nicht fehlen, sobald mit der Durchführung einer einzigen Art von Causalität, derjenigen des mechanischen Stosses der Atome, Ernst gemacht werden soll. Es genügt nicht, zu zeigen, dass es die feinsten, beweglichsten und glattesten Atome sind, welche die Erscheinungen der organischen Welt hervorbringen; es muss auch gezeigt werden, warum mit Hülfe dieser Atome statt beliebiger zweckloser Gebilde die fein gegliederten Körper der Pflanzen und Thiere mit all ihren Organen zur Erhaltung des Individuums und der Arten zu Stande kommen. Erst wenn hiefür eine Möglichkeit gezeigt wird, kann auch im vollen Sinne des Wortes die vernünftige Bewegung als ein Spezialfall der allgemeinen Bewegung begriffen werden.

Demokrit pries die Zweckmässigkeit der organischen Gebilde, vorab des menschlichen Leibes, mit der Bewunderung eines denkenden Naturforschers. Wir finden bei ihm keine Spur jener falschen Teleologie, die man als den Erbfeind aller Naturforschung bezeichnen kann, aber wir finden auch nirgend einen Versuch, die Entstehung des Zweckmässigen aus dem blinden Walten der Naturnothwendigkeit zu erklären. Ob dies eine Lücke in seinem System oder nur eine Lücke in der Ueberlieferung ist, wissen wir nicht; wir wissen aber, dass auch dieser letzte Fundamentalsatz alles

Materialismus, zwar in roher Form, aber in voller begrifflicher Schärfe, dem philosophischen Denken der Hellenen entsprungen ist. Was Darwin, gestützt auf eine grosse Fülle positiver Kenntnisse, für die Gegenwart geleistet hat, das bot den Denkern des Alterthums Empedokles; den einfachen und durchschlagenden Gedanken: das Zweckmässige ist deshalb im Uebergewichte vorhanden, weil es in seinem Wesen liegt, sich zu erhalten, während das Unzweckmässige längst vergangen ist.

In Sicilien und Unteritalien gelangte das hellenische Geistesleben nicht viel später zu einer regen Blüthe, als an den Küsten Kleinasiens. Auch „Grossgriechenland" mit seinen reichen und stolzen Städten eilte dem Mutterlande weit voran, bis sich endlich die Strahlen der Philosophie in Athen, wie in einem Brennpunkte, wieder sammelten. Es muss wol bei der rapiden Entwicklung dieser Colonieen ein Element mitgewirkt haben, wie das, welches Goethe zu dem Stossseufzer brachte: „Amerika, du hast es besser, Als unser Continent, das alte, Hast keine verfallenen Schlösser Und keine Basalte." Die grössere Freiheit von der Tradition, die Entfernung von den Jahrhunderte alten Cultusstätten und aus dem Bereich der herrschsüchtigen Priesterfamilien mit ihrer tief gewurzelten Autorität scheint namentlich den Uebergang von der Befangenheit im religiösen Glauben zur wissenschaftlichen Forschung und zum philosophischen Denken sehr begünstigt zu haben. Der pythagoreische Bund war bei all seiner Strenge doch zugleich eine religiöse Neuerung von ziemlich radikalem Charakter und unter den geistig hervorragenden Gliedern dieses Bundes entwickelte sich das erfolgreichste Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften, welches Griechenland bis zu den alexandrinischen Zeiten gekannt hat. Xenophanes, der aus Kleinasien nach Unteritalien übersiedelte und dort die Schule von Elea stiftete, ist ein eifriger Aufklärer. Er bekämpft die mythischen Vorstellungen vom Wesen der Götter und setzt einen philosophischen Begriff an die Stelle.

Empedokles von Agrigent darf nicht als Materialist bezeichnet werden, weil bei ihm Kraft und Stoff noch grundsätzlich getrennt sind. Er war vermuthlich der erste in Griechenland, der den Stoff in die vier Elemente schied, welche durch Aristoteles ein so zähes Dasein erhielten, dass wir noch heute in der Wissenschaft auf manchen Punkten ihre Spuren entdecken. Neben ihnen nahm Empedokles zwei Grundkräfte an, die Liebe und den Hass,

welche in der Bildung und Zerstörung der Welt das Geschäft der Anziehung und der Abstossung übernahmen. Hätte Empedokles diese Kräfte als Eigenschaften der Elemente erscheinen lassen, so dürften wir ihn ruhig den Materialisten zuzählen, denn die bilderreiche Sprache seiner philosophischen Gedichte entnahm ihre Bezeichnungen nicht nur den Gefühlen des menschlichen Herzens, sondern er setzte den ganzen Olymp und die Unterwelt in Bewegung, um seinen Begriffen ein lebenswarmes Gepräge zu geben und mit dem Verstand zugleich die Phantasie zu beschäftigen. Allein seine Grundkräfte sind vom Stoff unabhängig. In unermesslichen Perioden überwiegt bald die eine, bald die andre. Wenn die „Liebe" zur völligen Oberherrschaft gelangt ist, ruhen alle Stoffe in glückseligem Frieden vereint in einer grossen Kugel. Wenn der „Hass" die Höhe seiner Macht erreicht hat, ist Alles zerstreut und zersprengt. In beiden Fällen existiren keine Einzeldinge. Alles Erdenleben ist an die Uebergangszustände gebunden, die von der einheitlichen Weltkugel durch zunehmende Macht des Hasses zur absoluten Zerstreuung führen, oder durch zunehmende Macht der Liebe den umgekehrten Weg. Dieser letztere ist der unsrer Weltperiode, in welcher wir, wie aus den Grundgedanken des Systems zu entnehmen ist, schon eine ungeheure Zeitdauer hinter uns haben müssen. Das Specielle seiner Kosmogonie interessirt uns hier nur, so weit es sich um die Entstehung der Organismen handelt, denn hier begegnet uns jener Gedanke, der durch Vermittlung von Epikur und Lucrez eine so nachhaltige Wirkung geübt hat.

„Hass" und „Liebe" wirken nicht nach einem Plane, wenigstens nach keinem andern Plane, als nach dem der allgemeinen Trennung und Vereinigung. Die Organismen werden durch das zufällige Spiel der Elemente und Grundkräfte. Zuerst bildeten sich Pflanzen, dann Thiere. Die thierischen Organe brachte die Natur zuerst einzeln hervor: Augen ohne Gesichter, Arme ohne Körper u. s. w. Dann kam im Fortschritt des Verbindungstriebes ein wirres Spiel von Körpern, bald so, bald anders zusammengefügt, zu Stande. Die Natur probirte gleichsam alle Combinationen durch, bis ein lebensfähiges und endlich auch ein fortpflanzungsfähiges Geschöpf zu Stande kam. Sobald dies vorhanden ist, erhält es sich von selbst, während jene früheren Bildungen untergingen, wie sie entstanden.

Ueberweg bemerkt zu dieser Lehre (Gesch. der Phil. I, 4. Aufl.

S. 66) sie könne mit der Schelling-Oken'schen Naturphilosophie und mit der Lamarck-Darwin'schen Descendenztheorie verglichen werden, doch finde diese den Grund des Fortschritts mehr in successiver Differenzirung einfacherer Formen, die Empedokleische Doktrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener miteinander. Die Bemerkung ist ganz richtig und man könnte hinzufügen, dass die neuere Descendenztheorie von den Thatsachen unterstützt wird, während die Lehre des Empedokles, vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft beurtheilt, absurd und abenteuerlich erscheint. Es verdient aber auch hervorgehoben zu werden, was beide Lehren und zwar im bestimmtesten gemeinsamen Gegensatz gegen die Schelling-Oken'sche Naturphilosophie verbindet: es ist das rein mechanische Zustandekommen des Zweckmässigen durch das endlos wiederholte Spiel von Zeugung und Vernichtung, wobei schliesslich das allein übrig bleibt, was die Bürgschaft der Dauer in seiner relativ zufälligen Beschaffenheit trägt. Und wenn bei Empedokles noch ein kritischer Zweifel gerechtfertigt bleibt, ob er die Sache wirklich so verstanden, so steht es doch völlig fest, dass Epikur der empedokleischen Lehre diesen Sinn beigelegt und sie so mit der Atomistik und mit seiner Lehre von der Wirklichkeit aller Möglichkeiten verschmolzen hat.

Wie um Demokrit, so hat sich auch um den Namen des Empedokles eine Fülle von Sagen und Fabeln gesammelt, von denen viele sich auf eine seinen Zeitgenossen wunderbar erscheinende Beherrschung der Naturkräfte zurückführen lassen; allein während Demokrit diesen Ruf bei nüchternster Einfachheit und Offenheit in Lehre und Leben ausschliesslich positiven Leistungen verdankt haben muss, scheint Empedokles die mystische Strahlenkrone des Wunderthäters geliebt und zu seinen reformatorischen Zwecken benutzt zu haben. Auch er suchte reinere Vorstellungen von den Göttern zu verbreiten, wenn auch nicht mit dem Rationalismus eines Xenophanes, der jeden Anthropomorphismus verwarf. Empedokles glaubte an die Seelenwanderung; er verbot Schlachtopfer, sammt dem Genuss des Fleisches. Seine ernste Haltung, seine feurige Beredsamkeit, der Ruf seiner Thaten imponirten dem Volk, das ihn wie einen Gott verehrte. Politisch war er ein eifriger Anhänger der Demokratie, der er in seiner Vaterstadt zum Siege verhalf. Gleichwohl musste er auch den Wechsel der Volksgunst erfahren; er starb im Peloponnes, wahrscheinlich als Verbannter. — Wie sich seine

religiösen Lehren mit seiner Naturphilosophie vereinigen mochten, wissen wir nicht. „Wie viele theologische Lehren," bemerkt Zeller, „sind nicht von christlichen Philosophen geglaubt worden, deren philosophische Consequenz diesen Lehren durchaus widersprechen würde!"

II. Der Sensualismus der Sophisten und Aristipps ethischer Materialismus.

Wie in der äusseren Natur der Stoff oder die Materie, so verhält sich im inneren Leben des Menschen die Empfindung. Wenn man glaubt, dass Bewusstsein ohne Empfindung sein könne, so liegt dabei eine feine Täuschung zu Grunde. Man kann ein sehr lebhaftes Bewusstsein haben, das sich mit den höchsten und wichtigsten Dingen beschäftigt und dabei nur Empfindungen von verschwindender sinnlicher Stärke. Immer aber sind Empfindungen vorhanden, aus deren Verhältniss und Harmonie oder Disharmonie sich Inhalt und Bedeutung des Bewusstseins aufbaut, wie der Dom aus dem rohen Stein, die inhaltvolle Zeichnung aus feinen materiellen Linien oder die Blume aus dem organischen Stoff. — Wie nun der Materialist, in die äussere Natur blickend, die Formen der Dinge aus ihren Stoffen ableitet und diese zur Grundlage seiner Weltanschauung macht, so leitet der Sensualist das ganze Bewusstsein aus den Empfindungen ab.

Sensualismus und Materialismus betonen also im Grunde beide den Stoff im Gegensatz zur Form; es fragt sich nun, wie sie sich unter sich auseinandersetzen.

Offenbar nicht blos durch einen Vertrag, nach dem man ohne weiteres im inneren Leben Sensualist, im äusseren Materialist sein könnte. Dieser Standpunkt ist zwar in der inconsequenten Praxis der häufigste, aber er ist kein philosophischer.

Vielmehr wird der consequente Materialist leugnen, dass Empfindung vom Stoff getrennt vorhanden sei, er wird daher auch in den Vorgängen des Bewusstseins nur Wirkungen gewöhnlicher stofflicher Veränderungen finden und diese mit den übrigen stofflichen Vorgängen der äusseren Natur unter gemeinsamem Gesichtspunkte betrachten; der Sensualist wird dagegen leugnen müssen, dass wir von Stoffen wie von Dingen der Aussenwelt überhaupt etwas wissen,

da wir doch nur unsere Wahrnehmung von den Dingen haben und nicht wissen können, wie sich diese zu den Dingen an sich verhält. Die Empfindung ist ihm nicht nur der Stoff aller Vorgänge des Bewusstseins, sondern auch der einzige unmittelbar gegebene Stoff, da wir alle Dinge der Aussenwelt nur in unseren Empfindungen haben und kennen.

Nun muss wegen der unleugbaren Richtigkeit dieses Satzes, der zugleich dem gewöhnlichen Bewusstsein ferner liegt und eine einheitliche Weltanschauung bereits voraussetzt, der Sensualismus als eine natürliche Fortbildung des Materialismus erscheinen.[30]) Diese Fortbildung geschah bei den Griechen durch diejenige Schule, welche überhaupt in das antike Leben entwickelnd und wieder zersetzend am tiefsten eingriff, durch die Sophisten.

Man erzählt im späteren Alterthum, dass der weise Demokrit in seiner Vaterstadt Abdera einst einen Lastträger gesehen habe, der in einer besonders geschickten Weise die Holzstücke, welche er zu tragen hatte, zusammenlegte. Demokrit liess sich mit dem Manne ein und war so überrascht von seinem Scharfsinn, dass er ihn als Schüler annahm. Dieser Lastträger wurde der Mann, der zu einem grossen Umschwung in der Weltstellung der Philosophie Veranlassung gab: er trat für Geld als Lehrer der Weisheit auf: Protagoras, der erste der Sophisten.[31])

Hippias, Prodikos, Gorgias und eine grosse Reihe minder berühmter Männer, meist aus Plato's Schriften sehr bekannt, durchzogen bald die Städte Griechenlands lehrend und disputirend und gewannen zum Theil grosse Reichthümer. Allenthalben zogen sie die talentvollsten jungen Leute an sich, ihren Unterricht zu geniessen gehörte bald zum guten Ton, ihre Lehren und Reden wurden Tagesgespräch der höheren Gesellschaft, ihr Ruhm verbreitete sich mit unglaublicher Schnelligkeit.

Dies war neu in Hellas und nicht nur die alten Marathonkämpfer, die Veteranen der Befreiungskriege, schüttelten mit conservativem Bedenken das Haupt: die Anhänger der Sophisten selbst standen zu diesen in ihrer Bewunderung nicht viel anders, als heutzutage die Gönner eines berühmten Opernsängers; die meisten hätten sich inmitten ihrer Bewunderung geschämt das Gleiche zu werden. Sokrates pflegte die Schüler der Sophisten in Verlegenheit zu setzen durch die schlichte Frage nach dem Gegenstande der Profession

ihrer Lehrer: wie man vom Phidias das Bildhauen, von Hippokrates die Heilkunst lernen könne; was denn von Protagoras?

Stolz und Prachtliebe der Sophisten vermochten die vornehme, reservirte Stellung der alten Philosophen nicht zu ersetzen. Der aristokratische Dilettantismus in der Weisheit wurde höher geachtet als ihr fachmässiger Betrieb.

Die Zeit liegt noch nicht fern, in der man von der Sophistik nur die Schattenseiten kannte. Der Spott des Aristophanes und der sittliche Ernst Plato's haben sich vereinigt mit den zahllosen Philosophen-Anekdoten späterer Zeit, um schliesslich alles auf den Namen der Sophistik zu concentriren, was man nur fand an frivoler Rabulisterei, feiler Dialektik und systematischer Unsittlichkeit. Sophist ist das Stichwort für jede Afterphilosophie geworden, und längst schon war die Ehrenrettung Epikurs und der Epikureer eine zum Gemeingut der Gebildeten gewordene Thatsache, als noch jede Schmach auf dem Namen der Sophisten haftete, und das unbegreiflichste Räthsel blieb, wie ein Aristophanes Sokrates als den Obersten der Sophisten darstellen konnte.

Durch Hegel und seine Schule in Verbindung mit den vorurtheilsfreien Untersuchungen der neueren Philologie wurde in Deutschland einer gerechteren Auffassung Bahn gemacht; noch entschiedener trat in England Grote in seiner Geschichte Griechenlands und schon vor ihm Lewes für die Ehre der Sophisten in die Schranken. Dieser erklärt Plato's Euthydemus für ebenso übertrieben, wie Aristophanes' Wolken. „Aristophanes Caricatur von Sokrates kommt der Wahrheit eben so nahe, als die Caricatur der Sophisten bei Plato, mit dem Unterschiede, dass sie in dem einen Falle durch politischen, in dem andern durch speculativen Widerwillen hervorgerufen worden ist.“ [32]) — Grote zeigt uns, dass dieser fanatische Hass recht eigentlich platonisch war. Xenophon's Sokrates steht bei weitem nicht in so schroffem Gegensatz gegen die Sophisten.

Protagoras bezeichnet einen grossen, entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Philosophie. Er ist der erste, der nicht mehr vom Objekt, von der äusseren Natur, sondern vom Subjekt, vom geistigen Wesen des Menschen ausging. [33]) Er ist darin unverkennbar ein Vorläufer des Sokrates, ja, er steht in gewissem Sinne an der Spitze der ganzen antimaterialistischen Entwicklungsreihe, die man gewöhnlich mit Sokrates beginnen lässt. Gleichwohl behält Protagoras noch die engsten Beziehungen zum

Materialismus, eben dadurch, dass er von der Empfindung ausging, wie Demokrit vom Stoff; zu Plato und Aristoteles aber tritt er dadurch in schroffen Gegensatz, dass ihm — und auch dieser Zug ist dem Materialismus verwandt — das Einzelne und Individuelle das Wesentliche ist, während jenen das Allgemeine. Mit dem Sensualismus des Protagoras verbindet sich ein Relativismus, der uns an Büchner und Moleschott erinnern kann. Die Aussage, dass etwas sei, bedarf stets der näheren Bestimmung: im Verhältnisse wozu es sei oder werde; sonst ist gar nichts damit gesagt![34]) Ganz so sagt Büchner, um das „Ding an sich" zu bekämpfen, dass „alle Dinge nur für einander da sind und ohne gegenseitige Beziehungen nichts bedeuten;"[35]) und noch bestimmter Moleschott: „Ohne ein Verhältniss zu dem Auge, in das er seine Strahlen sendet, ist der Baum nicht da."

Dergleichen lässt man heutzutage wohl noch als Materialismus passiren; für Demokrit aber war das Atom ein „Ding an sich." Protagoras liess die Atomistik fallen. Ihm war die Materie etwas an sich völlig Unbestimmtes, in ewigem Fluss und Wechsel begriffen. Sie ist das, was sie einem Jeden scheint.

Am bezeichnendsten für die Philosophie des Protagoras sind folgende Fundamentalsätze seines Sensualismus:

1. Der Mensch ist das Maass aller Dinge; der Seienden, dass sie sind; der nicht Seienden, dass sie nicht sind.
2. Entgegengesetzte Behauptungen sind gleich wahr.

Von diesen Sätzen ist der zweite der auffallendste und zugleich derjenige, welcher an die gewissenlose Rabulisterei, die man nur zu häufig für das eigentliche Wesen der alten Sophistik hält, am entschiedensten erinnert. Er gewinnt jedoch einen tieferen Sinn, sobald man ihn aus dem ersten Satze, welcher den Kern der Lehren des Protagoras enthält, erklärt.

Der Mensch ist das Maass der Dinge, d. h. es hängt von unseren Empfindungen ab, wie die Dinge uns erscheinen und dieser Schein ist das allein Gegebene. Also nicht etwa der Mensch nach seinen allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften, sondern jeder Einzelne in jedem einzelnen Moment ist das Maass der Dinge. Würde es sich um die allgemeinen und nothwendigen Eigenschaften handeln, so wäre Protagoras ganz als Vorläufer der theoretischen Philosophie Kants zu betrachten; allein Protagoras hielt sich beim Einfluss des Subjectes, wie bei der Beurtheilung des Objektes streng an die ein-

zelne Wahrnehmung und weit entfernt, den „Menschen als solchen" in's Auge zu fassen, kann er streng genommen nicht einmal das Individuum zum Maass der Dinge machen; denn das Individuum ist veränderlich und wenn die gleiche Temperatur dem gleichen Menschen bald kühl bald schwül vorkommt, so sind beide Eindrücke je in ihrem Moment gleich wahr und ausser dieser Wahrheit giebt es keine andre.

Nun erklärt sich der zweite Satz mit Leichtigkeit ohne Widersinn, sobald man die nähere Bestimmung hinzufügt, wie dies das System des Protagoras verlangt: im Sinne von zwei verschiedenen Individuen.

Es fiel Protagoras nicht ein, die nämliche Behauptung im Munde des nämlichen Individuums für wahr und falsch zugleich zu erklären; wohl aber lehrt er, dass zu jedem Satz, den Jemand behauptet, mit gleichem Recht das Gegentheil behauptet werden kann, insofern sich Jemand findet, dem es so scheint.

Dass in dieser Betrachtungsweise der Dinge ein grosses Moment der Wahrheit liegt, ist unverkennbar; denn die wahre Thatsache, das unmittelbar Gegebene ist in Wirklichkeit das Phänomen. Aber unser Gemüth verlangt etwas Beharrendes in der Flucht der Erscheinungen. Sokrates suchte den Weg zu diesem Beharrenden; Plato glaubte es im schroffsten Gegensatz gegen die Sophisten im Allgemeinen gefunden zu haben, dem gegenüber nun das Einzelne in wesenlosen Schein zurücksank. In diesem Streit haben rein theoretisch betrachtet, die Sophisten Recht und Plato's theoretische Philosophie kann ihre höhere Bedeutung nur aus der tief begründeten Ahnung einer verborgenen Wahrheit herleiten und aus ihren Beziehungen zu den idealen Gebieten des Lebens.

In der Ethik treten die fatalen Consequenzen des von Protagoras eingenommenen Standpunktes am offensten hervor. Zwar hat Protagoras selbst diese Consequenzen nicht gezogen. Er erklärte die Lust für den Beweggrund des Handelns, allein er zog einen scharfen Unterschied zwischen den guten Bürgern und edeln Männern, die nur am Guten und Edeln Lust haben und den Schlechten und Gemeinen, die sich zum Schlechten gezogen fühlen.[36]) Gleichwohl musste sich schon mittelbar aus der theoretischen Weltanschauung jenes unbedingten Relativismus auch die Folgerung ergeben, dass für den Menschen auch dasjenige recht und gut ist, was ihm jedesmal recht und gut scheint.

Als praktische Männer, sogar Lehrer der Tugend, halfen sich die Sophisten einfach damit, die überlieferte hellenische Moral in Bausch und Bogen auch als die ihrige anzunehmen. Von einer Ableitung derselben aus einem Princip konnte keine Rede sein; selbst die Lehre, dass diejenigen Gesinnungen zu fördern seien, welche das Wohl des Staates fördern, wurde nicht zum Moralprincip erhoben, so sehr sie sich einem solchen nähert.

So ist es begreiflich, dass die bedenklichsten Folgerungen aus dem Princip der Willkür nicht nur von fanatischen Gegnern, wie Plato, sondern gelegentlich auch von verwegenen Schülern der Sophisten gezogen wurden. Die berühmte Kunst, die schlechtere Sache als die bessere erscheinen zu lassen, wird von Lewes[37]) als eine Disputirkunst für praktische Leute, als die Kunst „sein eigener Advokat zu sein" in Schutz genommen; die Kehrseite der Sache liegt aber auf der Hand. Die Vertheidigung genügt, um die Sophisten auf dem allgemeinen Boden der hellenischen Durchschnittsmoral als wackre und unbescholtene Männer erscheinen zu lassen; sie genügt nicht, um die Ansicht zu widerlegen, dass die Sophistik in der hellenischen Cultur ein zersetzendes Element war.

Betrachten wir aber noch insbesondere den Satz, dass die Lust der Beweggrund des Handelns sei, so sieht man leicht, dass der ganze Grund der Cyrenaischen Lustlehre schon durch den Sensualismus des Protagoras gelegt war. Zur Entwicklung kam dieser Keim erst durch den „Sokratiker" Aristipp.

An der heissen Nordküste von Afrika lag die griechische Handels-Colonie Cyrene: hier vereinigte sich orientalische Ueppigkeit mit der Feinheit hellenischer Bildung. Einem reichen Kaufmannshause dieser Stadt entstammt, in weltlicher Gesinnung und weltmännischer Bildung aufgewachsen, kam der junge Aristipp nach Athen, gelockt durch den Ruf des Sokrates.

Schön von Gestalt und begabt mit dem Zauber des feinsten Benehmens und der geistreichsten Unterhaltung wusste Aristipp jedes Herz zu gewinnen. Er schloss sich an Sokrates an und man liess ihn als Sokratiker gelten, so verschieden auch die Wendung, welche seine Lehre nahm, von dem Wesen der Sokratischen war. Seine persönliche Neigung zu einem Leben in Lust und Glanz und der mächtige Einfluss der Sophisten wirkten auf die Entstehung seiner Lehre, dass die Lust der Zweck des Daseins sei. Aristoteles nennt ihn einen Sophisten; dennoch ist auch der Einfluss Sokratischer

Lehre bei ihm erkennbar. Sokrates fand das höchste Glück in der Tugend und lehrte, dass die Tugend mit der wahren Erkenntniss zusammenfalle. Aristipp lehrte, dass Selbstbeherrschung und Besonnenheit, also die ächten Sokratischen Tugenden, allein genussfähig machen und genussfähig erhalten; nur der Weise könne wahrhaft glücklich sein. Das Glück selbst ist ihm aber freilich nur der Genuss.

Er unterschied zwei Formen der Empfindung: eine, welche durch sanfte Bewegung entsteht, die andere, welche durch rauhe, hastige Bewegung entsteht: jenes ist Lust, dieses Schmerz oder Unlust.

Da nun die sinnliche Lust offenbar eine lebhaftere Empfindung hervorbringt, als geistige, so war es lediglich eine Folge der unerbittlichen Consequenz hellenischen Denkens, wenn Aristipp daraus ableitete, dass die körperliche Lust besser sei als geistige; der körperliche Schmerz schlimmer als geistiger; Epikur suchte sich hier schon durch ein Sophisma zu helfen.

Endlich lehrte Aristipp ausdrücklich, dass der wahre Zweck nicht die Glückseligkeit sei, die sich als bleibendes Resultat vieler einzelnen Lustempfindungen ergebe, sondern die einzelne sinnliche concrete Lust selber. Jene Glückseligkeit sei freilich gut, aber sie müsse sich von selber ergeben, sie sei daher nicht der Zweck.

Consequenter als Aristipp war kein sensualistischer Ethiker des Alterthums oder der Neuzeit, und sein Leben bildet den besten Commentar seiner Lehre.

Mit Sokrates und seiner Schule war Athen zum Mittelpunkt der philosophischen Bestrebungen geworden. Ging auch von hier nun die grosse Reaktion gegen den Materialismus aus, welche mit Plato und Aristoteles den entscheidenden Sieg erfocht, so waren doch auch eben hier die geistigen Nachwirkungen des Materialismus mächtig genug geworden, um einer solchen Reaktion zu rufen.

Freilich, Demokrit fühlte sich nicht nach Athen hingezogen. „Ich kam nach Athen," soll er gesagt haben, „und Keiner erkannte mich." Als ein Mann von bekanntem Namen also wäre er an den neu aufblühenden Centralpunkt der Wissenschaft geeilt, um sich das dortige Treiben in der Nähe zu betrachten und — still wieder abgereist ohne sich zu erkennen zu geben. Auch mag wohl das ernste und grosse System Demokrits weit weniger unmittelbar auf die gährende Zeitbewegung gewirkt haben, als minder consequente, ver-

ständlichere Züge jenes Materialismus, im weiteren Sinne des Wortes, der die ganze vorsokratische Periode der Philosophie beherrscht. Vor allen Dingen aber hatte die Sophistik, im guten und schlimmen Sinne des Wortes, in Athen einen üppigen Boden gefunden. Hier war seit den Perserkriegen unter dem Einflusse der neuen Denkweise eine Veränderung vor sich gegangen, die sich durch alle Schichten der Gesellschaft erstreckte. Durch Perikles' mächtige Leitung gelangte der Staat zum Bewusstsein seiner Bestimmung. Handel und Seeherrschaft begünstigten die Erhebung der materiellen Interessen. Der Unternehmungsgeist der Athener stieg ins Grossartige. Die Zeit, da Protagoras lehrte, war nahezu dieselbe Zeit, welche die gewaltigen Bauwerke der Akropolis emporsteigen sah.

Das Steife und Altväterliche verlor sich und die Kunst erreichte im Durhgangspunkt zum Schönen jene Erhabenheit des Styls, die in den Werken eines Phidias sich aussprach. Aus Gold und Elfenbein erhuben sich die wunderbaren Bildwerke der Pallas Parthenos und des Zeus von Olympia; und während schon der Glaube in allen Schichten zu wanken begann, erreichten die Festzüge der Götter den höchsten Grad der Pracht und Herrlichkeit. Materieller und üppiger als Athen war in jeder Hinsicht Korinth; allein Korinth war nicht die Stadt der Philosophen. Hier stellte sich die geistige Apathie und die Versunkenheit in Sinnlichkeit ein, welcher die traditionellen Formen des Gottesdienstes sich nicht nur anbequemten, sondern zuvorkamen.

So zeigt sich schon im Alterthum sowohl der Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Materialismus, als auch der Gegensatz beider in unverkennbarer Weise.

Versteht man unter dem praktischen Materialismus die herrschende Neigung zu materiellem Erwerb und Genuss, so steht ihm der theoretische Materialismus zunächst wie jede Richtung des Gemüthes auf Erkenntniss entgegen; ja man kann sagen, dass der nüchterne Ernst, den die grossen materialistischen Systeme des Alterthums kund geben, vielleicht geeigneter ist, als ein schwärmerischer, nur gar zu leicht in Selbsttäuschung hinüberspielender Idealismus, um den Geist von allem Niedern und Gemeinen fern zu halten und ihm eine dauernde Richtung auf würdige Gegenstände zu verleihen.

Religiöse Ueberlieferungen zumal, deren Ursprung aus hoher idealer Erhebung stammen mag, verflechten sich leicht im Lauf der Jahrhunderte mit materieller und niedriger Gesinnung der Menge;

ganz abgesehen von dem „Materialismus des Dogma's", den man in jeder eingewurzelten Rechtgläubigkeit finden kann, sobald der blosse Stoff der religiösen Lehre höher geschätzt wird, als der Geist, der sie erzeugt hat. Die blosse Zersetzung der Ueberlieferung aber bessert diesen Fehler noch nicht; denn es wird schwerlich je eine Religion so verknöchert sein, dass nicht aus ihren erhabenen Formen noch ein Funken idealen Lebens in die Gemüther fiele, und anderseits macht die Aufklärung die Masse noch nicht zu Philosophen.

Nun ist freilich der richtige Begriff des ethischen Materialismus ein ganz andrer: es ist darunter eine Sittenlehre zu verstehen, welche das sittliche Handeln des Menschen aus den einzelnen Regungen seines Gemüthes erwachsen lässt und welche das Ziel des Handelns nicht durch eine unbedingt gebietende Idee bestimmt, sondern durch das Streben nach einem erwünschten Zustande. Eine solche Ethik kann man materialistisch nennen, weil sie, wie der theoretische Materialismus, vom Stoff ausgeht, im Gegensatz zur Form; nur dass hier nicht der Stoff der äusseren Körper, auch nicht die Empfindungsqualität als Stoff des theoretischen Bewusstseins gemeint ist, sondern der Elementarstoff des praktischen Verhaltens, die Triebe und das Gefühl der Lust und Unlust. Man kann sagen, diess sei nur eine Analogie, keine evidente Einheit der Richtung, allein die Geschichte zeigt uns fast allenthalben diese Analogie mächtig genug, um den Zusammenhang der Systeme zu bestimmen.

Ein völlig durchgeführter ethischer Materialismus dieser Art ist nicht nur nichts Unedles, sondern er scheint auch, wie durch eine innere Nothwendigkeit schliesslich von selbst auf erhabne und edle Formen des Daseins zu führen und auf eine Liebe zu diesen Formen, welche sich über das gewöhnliche Verlangen nach Glückseligkeit weit erhebt; wie umgekehrt auch eine ideale Ethik bei völligem Ausbau nicht umhin kann für das Glück der Individuen und die Harmonie ihrer Triebe besorgt zu sein.

Nun handelt es sich aber in der geschichtlichen Entwicklung der Völker nicht um ideale Ethik schlechthin, sondern um ganz bestimmte, überlieferte Formen der Sittlichkeit, die durch jedes neue Princip in ihrem Bestande gestört und erschüttert werden, weil sie im Menschen nicht auf abstrakter Ueberlegung beruhen, sondern ein anerzognes und vererbtes Produkt des Gesammtlebens vieler Generationen sind. Da scheint denn bisher die Erfahrung zu lehren, dass jede materialistische Moral, so rein sie im Uebrigen sein mag,

vorwiegend in der Periode der Umbildungen und Uebergänge als zersetzender Faktor eingreift, während alle grossen und definitiven Umwälzungen und Neugestaltungen erst mit neuen ethischen Ideen zum Durchbruch kommen.

Solche neuen Ideen brachten im Alterthum Plato und Aristoteles, allein sie vermochten weder in die Massen zu dringen, noch die alten Formen der nationalen Religion für ihren Zweck zu gewinnen. Um so tiefer wirkten diese Erzeugnisse hellenischer Philosophie nachmals auf die Ausbildung des mittelalterlichen Christenthums.

Als Protagoras aus Athen vertrieben wurde, weil er sein Buch über die Götter mit den Worten begann: „Von den Göttern weiss ich nicht, ob sie sind oder nicht sind“ — da war es zu spät mit der Rettung der conservativen Interessen, für die selbst ein Aristophanes vergeblich die Kräfte der Bühne in Bewegung setzte; und selbst das Opfer eines Sokrates konnte den Zeitgeist nicht mehr hemmen.

Schon während des peloponnesischen Krieges, bald nach dem Tode des Perikles, war die grosse Revolution im ganzen Leben der Athener entschieden, deren Träger vor Allem die Sophisten waren.

Dieser rasche Auflösungsprozess steht einzig in der Geschichte da; kein Volk lebte so schnell wie das der Athener. So belehrend diese Wendung ihrer Geschichte auch sein mag, so nahe liegt auch die Gefahr, aus ihr falsche Schlüsse zu ziehen.

So lange ein Staat, wie Athen vor Perikles, in mässiger Entwickelung alte Traditionen festhält, fühlen sich alle Bürger anderen Staaten gegenüber in einseitigem Interesse zusammengehalten. Diesem gegenüber hat die Philosophie der Sophisten und die der Cyrenaiker eine k o s m o p o l i t i s c h e Färbung.

Der Denker überfliegt in wenigen Schlussfolgerungen Ergebnisse, für deren Realisirung die Weltgeschichte Jahrtausende braucht. Die kosmopolitische Idee kann daher im Allgemeinen richtig und im Besonderen verderblich sein, weil sie das Interesse der Bürger für den Staat und damit die Lebenskraft des Staates lähmt.

So lange an den Traditionen festgehalten wird, ist endlich dem Ehrgeiz und den Talenten des Einzelnen eine Sehranke gesetzt. Alle diese Schranken werden durch den Grundsatz, dass jeder einzelne Mensch das Maass aller Dinge in sich habe, aufgehoben. Hiegegen sichert nur das schlechthin Gegebene, aber das Gegebene ist das Unvernünftige, weil das Denken stets zu neuen Entwickelungen treibt. Das begriffen die Athener bald, und nicht nur die Philo-

sophen, sondern auch ihre eifrigsten Gegner lernten das Raisonniren, Kritisiren, Disputiren und Projecte machen. Die Sophisten schufen auch die Demagogik; denn sie lehrten die Redekunst mit der ausdrücklichen Angabe, zu verstehen, wie man die Menge nach seinem Sinn und seinem Interesse lenken könne.

Da entgegengesetzte Behauptungen gleich wahr sind, so kam es für manche Nachbeter des Protagoras nur darauf an, die persönliche Ansicht geltend zu machen, und es wurde eine Art moralischen Faustrechts eingeführt. Jedenfalls besassen die Sophisten in der Kunst auf die Gemüther zu wirken eine bedeutende Fertigkeit und tiefe psychologische Einsicht, sonst hätte man ihnen nicht ein Gehalt bezahlt, das, mit den Honoraren unserer Tage verglichen, sich mindestens wie ein Kapital zum Zins verhält. Auch lag nicht die Idee einer Belohnung der Mühe zu Grunde, sondern die des Kaufens einer Kunst, die ihren Mann machte.

Aristipp, dessen Blüthezeit in das 4. Jahrhundert fällt, war schon ein geborner Kosmopolit. Die Höfe der Tyrannen waren sein Lieblingsaufenthalt, und bei Dionysius von Syrakus traf er nicht selten mit seinem geistigen Antipoden Plato zusammen. Dionysius schätzte ihn mehr als alle anderen Philosophen, weil er aus jedem Augenblick etwas zu machen wusste; freilich wohl auch, weil er sich allen Launen des Tyrannen fügte.

In dem Satze, dass nichts Natürliches schimpflich sei, traf Aristipp mit dem „Hunde“ Diogenes zusammen; daher soll ihn auch der Witz des Volkes den „königlichen Hund“ genannt haben. Dies ist nicht ein zufälliges Zusammentreffen, sondern eine Verwandtschaft der Principien, die bei aller Verschiedenheit der Folgerungen besteht. Auch Aristipp war bedürfnisslos; denn er hatte stets was er bedurfte, und fühlte sich in Lumpen umherirrend gleich sicher und glücklich als in königlicher Pracht.

Aber dem Beispiel der Philosophen, die sich's an fremden Höfen gefallen liessen und es lächerlich fanden, consequent dem spiessbürgerlichen Interesse eines einzelnen Staates zu dienen, folgten bald die politischen Gesandten Athens und anderer Republiken, und die Freiheit Griechenlands konnte kein Demosthenes mehr retten.

Was den religiösen Glauben betrifft, so verdient es Beachtung, dass gleichzeitig mit der Lockerung des Glaubens, die sich vom Theater aus durch Euripides unter dem Volke verbreitete, eine Unzahl neuer Mysterien aufkam.

Nur zu häufig hat die Geschichte bereits gezeigt, dass, wenn die Gebildeten über die Götter zu lächeln oder ihr Wesen in philosophische Abstraktionen aufzulösen beginnen, alsdann der halbgebildete Haufe, unsicher und unruhig geworden, nach jeder Thorheit greift, um sie zur Religion zu erheben.

Asiatische Culte mit phantastischen, zum Theil unsittlichen Gebräuchen fanden den meisten Anklang. Kybele und Kotytto, Adonisdienst und orphische Weissagungen auf Grund dreist fabricirter heiliger Bücher verbreiteten sich in Athen wie im übrigen Griechenland. So wurde die grosse Religionsmischung angebahnt, welche seit dem Alexanderzuge den Orient und das Abendland verband, und die der späteren Ausbreitung des Christenthums so wesentlich vorarbeitete.

Auf Kunst und Wissenschaft wirkten die sensualistischen Doctrinen nicht minder umgestaltend. Das Material der empirischen Wissenschaften wurde durch die Sophisten popularisirt. Sie selbst waren meist Männer von grosser Gelehrsamkeit, die den Schatz ihrer solid erworbenen Kenntnisse vollkommen beherrschten und stets für praktischen Gebrauch bereit hatten; allein sie waren in den Naturwissenschaften keine Forscher, sondern nur Verbreiter. Dagegen verdankt man ihren Bestrebungen die Grundlegung der Grammatik und die Ausbildung einer mustergültigen Prosa, wie die fortgeschrittene Zeit statt der engen poetischen Form sie forderte, vor allem auch die hohe Ausbildung der Redekunst. Die Poesie sank unter ihrem Einflusse allmählig von ihrer idealen Höhe herab und näherte sich in Ton und Inhalt dem Charakter des Modernen. Verwickelung, Spannung, geistreicher Witz und Rührung machten sich mehr und mehr geltend.

Keine Geschichte macht es anschaulicher als die der Hellenen, dass es durch ein Naturgesetz menschlicher Entfaltung keine starre Dauer des Guten und Schönen giebt. Es sind die Durchgangspunkte bei der geregelten Bewegung von einem Princip zum andern, die das Grösste und Schönste in sich bergen. Man hat deshalb kein Recht, von einer wurmstichigen Blüthe zu sprechen: das Gesetz des Blühens selbst ist es, was zum Welken führt, und in dieser Hinsicht stand Aristipp auf der Höhe seiner Zeit, als er lehrte, dass es der Augenblick sei, der allein beglücke.

III. Die Reaktion gegen Materialismus und Sensualismus. Sokrates, Plato, Aristoteles.

Wenn wir diejenigen Erzeugnisse hellenischer Speculation, welche man als die höchsten und vollkommensten zu betrachten gewohnt ist, unter den Gesichtspunkt einer Reaktion gegen den Materialismus und Sensualismus bringen, so liegt die Gefahr nahe, jene Erzeugnisse zu unterschätzen und mit derselben Bitterkeit zu kritisiren, welche man gewöhnlich gegen den Materialismus richtet. Denn in der That haben wir hier, sobald man von allen andern Seiten der grossen Krisis absieht, eine Reaktion im schlimmsten Sinne des Wortes vor uns: eine Erhebung des niederen, mit Bewusstsein und guter Geistesarbeit überwundenen Standpunktes über den höheren, eine Verdrängung der Anfänge besserer Einsicht durch Anschauungen, in welchen die alten Irrthümer des unphilosophischen Denkens in neuer Form, mit neuer Pracht und Macht, aber nicht ohne ihren alten verderblichen Charakter wiederkehren.

Der Materialismus leitete die Naturerscheinungen aus unabänderlichen, mit Nothwendigkeit wirkenden Gesetzen ab; die Reaktion liess eine nach menschlichem Bilde geschaffene Vernunft mit der Nothwendigkeit markten und durchbrach so die Basis aller Naturforschung durch ein dehnbares Werkzeug der launenhaften Willkür.[38])

Der Materialismus begriff das Zweckmässige als die höchste Blüthe der Natur, ohne ihm die Einheit seines Erklärungsprincips zu opfern; die Reaktion kämpfte mit Fanatismus für eine Teleologie, welche auch in ihren glänzendsten Formen doch nur den platten Anthropomorphismus verhüllt und deren radicale Beseitigung die unerlässliche Bedingung alles wissenschaftlichen Fortschritts ist.[39])

Der Materialismus bevorzugte die mathematische und physikalische Forschung, d. h. diejenigen Gebiete, auf welchen der menschliche Geist in der That sich zuerst zu Erkenntnissen von bleibendem Werthe zu erheben vermag; die Reaktion verwarf die Naturforschung gegenüber der Ethik anfangs ganz und als sie mit Aristoteles das verworfene Gebiet wieder aufnahm, verdarb sie es gründlich durch unbesonnene Einführung ethischer Begriffe.[40])

Haben wir in diesen Punkten unzweifelhafte Rückschritte vor uns, so sind die Fortschritte, wenigstens diejenigen, in welchen sich der bestimmte Gegensatz der grossen athenischen Philosophenschule gegen Materialismus und Sensualismus aussprechen

soll, sehr zweifelhafter Natur. Wir verdanken Sokrates das Phantom der Definitionen, welche eine eingebildete Congruenz von Wort und Sache voraussetzen, Plato die trügerische Methode, welche eine Hypothese durch eine noch allgemeinere stützt und im Abstraktesten die grösste Gewissheit findet; wir verdanken Aristoteles das Gaukelspiel von Möglichkeit und Verwirklichung und die Einbildung eines in sich geschlossenen und alles wahre Wissen in sich begreifenden Systems. Dass alle diese Errungenschaften der athenischen Schule, zumal in Deutschland, bis in die Gegenwart hinein fortwirken, unterliegt keinem Zweifel und insofern ist auch über die historische Bedeutung dieser Schule weiter kein Wort zu verlieren; aber war diese historische Bedeutung eine glückliche oder eine unglückliche?

So lange wir, wie gesagt, diese Punkte für sich und in ihrem rein theoretischen Gegensatz gegen den Materialismus betrachten, muss unser Urtheil nothwendig ein ungünstiges sein und wir können hier noch einen guten Schritt weiter gehen. Man sagt gewöhnlich, mit Protagoras habe die ältere griechische Philosophie sich selbst aufgelöst und es habe einer durchaus neuen Begründung bedurft, die durch Sokrates und sein Zurückgehen auf die Selbsterkenntniss gegeben wurde. Wir werden gleich sehen, inwiefern diese Anschauung culturhistorisch berechtigt ist; sie kann sich aber auch nur auf die Betrachtung des Gesammtinhaltes des griechischen Geisteslebens stützen. Die Philosophie, zumal die theoretische, für sich genommen, kann doch wohl nicht durch Erreichung einer richtigen Anschauung aufgehoben werden, um mit dem Irrthum auf's Neue von vorn anzufangen. Man könnte freilich auf diesen Gedanken kommen, wenn man z. B. den Uebergang von Kant auf Fichte betrachtet; aber alle solche Erscheinungen sind culturhistorisch zu erklären, da Philosophie im Geistesleben eines gegebenen Volkes niemals isolirt steht. Die Sache rein theoretisch betrachtet, war der Relativismus der Sophisten ein durchaus gesunder Fortschritt in der Erkenntnisstheorie nnd keineswegs das Ende der Philosophie, sondern vielmehr erst der rechte Anfang. Am deutlichsten sehen wir dies in der Ethik; denn grade die Sophisten, welche scheinbar jede Basis der Sittlichkeit auflösten, gaben sich mit Vorliebe als Lehrer der Tugend und der Staatskunst. An die Stelle eines an sich Guten setzten sie dasjenige was dem Staate nützt. Wie stark nähert sich dies Princip schon der ethischen

Grundregel Kant's: handle so, dass die Maximen deiner Handlungen zugleich das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnten!

Es ist in der That der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen, welcher hier in richtiger Weise hätte folgen sollen und, abstrakt genommen, auch hätte folgen können, ohne die Errungenschaften des Relativismus und Individualismus der Sophisten aufzugeben. In der Ethik ist dieser Schritt im Grunde schon geschehen, sobald die Tugend, nach Auflösung aller äusserlich gegebenen objektiven Normen, nicht einfach bei Seite gesetzt, sondern auf das Princip der Erhaltung und Förderung einer menschlichen Gemeinschaft übertragen wird. Die Sophisten betraten diesen Weg noch ohne sich seiner principiellen Bedeutung bewusst zu sein, aber hätte das Bewusstsein sich nicht aus ihrer Lehre entwickeln können? Damit war freilich noch nicht auf einmal das Höchste erreicht, aber man hätte sich auf durchaus gesundem und sicherm Boden weiter bewegt.

Sokrates erklärte die Tugend für ein Wissen; ist dies Princip, rein theoretisch geprüft, dem Standpunkt der Sophisten gegenüber wirklich ein höheres? Was denn nun eigentlich der objektive Begriff des Guten sei, erfahren wir aus sämmtlichen platonischen Dialogen so wenig, wie aus den alchymistischen Schriften, was der Stein der Weisen sei. Will man das Wissen der Tugend in ein Bewusstsein von den richtigen Principien des Handelns umdeuten, so ist es mit der Begründung auf das Wohl Aller im Staate sehr wohl vereinbar. Argumentirt man mit dem sokratischen Beispiel des Unmässigen, der nur sündigt, weil er die bittern Folgen der gegenwärtigen Lust nicht hinlänglich im Bewusstsein hat, so wird kein Sophist leugnen, dass der Mensch, welcher so gebildet ist, dass ihm dies Bewusstsein niemals fehlt, der besser gebildete ist, aber für ihn ist in Folge dessen auch rein subjektiv und individualistisch genommen das Bessere das Gute. Er wählt das Bessere nicht durch ein Wissen um den Begriff des Guten, sondern durch einen andern psychischen Zustand im Momente der Wahl, als der Zustand des Unmässigen. Immerhin hätte sich aus der Betrachtung solcher Beispiele auch hier, für das Individuum, die Nothwendigkeit eines allgemeinen, die verschiedenen Zeitmomente zusammenfassenden Begriffes des Guten ergeben können. Einen solchen Begriff besass ja Demokrit schon! Ein Schüler von Demokrit und Protagoras, der sich, wenn der Ausdruck gestattet ist, von der

Philosophie jener Männer aus in der Tangente weiter bewegt hätte, statt den sokratischen Umschwung mitzumachen, hätte ganz wohl zu dem Satze gelangen können: Der Mensch ist das Maass der Dinge; der einzelne Mensch in seinem momentanen Zustande für die einzelne Erscheinung, der Durchschnittsmensch für eine Summe von Erscheinungen.

Protagoras und Prodikos befassten sich auch schon mit den Anfängen grammatischer und etymologischer Betrachtungen und wir wissen nicht, wie viel von demjenigen, was wir jetzt Plato und Aristoteles zuschreiben, eigentlich ihr Verdienst ist. Doch es genügt für unsern Zweck, zu wissen, dass die Sophisten schon ihr Augenmerk auf Worte und Wortbedeutungen gerichtet hatten. Nun steht aber das Wort in der Regel da als Zeichen für eine Summe von Empfindungen. Lag es da nicht nahe, auf diesem Wege schon zu einer Lehre von den Allgemeinbegriffen im Sinne des mittelalterlichen Nominalismus zu gelangen? Das Allgemeine wäre dann freilich in einer solchen Lehre nicht realer und gewisser gewesen, als das Besondere, sondern im Gegentheil, weiter entfernt vom Object und ungewisser, und zwar, im direkten Gegensatze zu Plato, um so ungewisser, je allgemeiner.

Wenn endlich die Sophisten unter den menschlichen Handlungen, die doch vom streng individualistischen Standpunkte betrachtet, alle gleich gut sind, zwischen empfehlenswerthen und tadelnswerthen unterscheiden, und zwar nach einer Norm, die aus dem allgemeinen Leben im Staate genommen wird, hätten sie nicht auch darauf verfallen können, unter den Wahrnehmungen, die an sich alle gleich wahr sind, normale und abnorme nach dem Gesichtspunkte des allgemeinen Denkens zu unterscheiden? Es wäre dann durchaus unangetastet geblieben, dass streng genommen wahr, d. h. gewiss, nur die einzelne Empfindung des einzelnen Individuums ist, aber daneben hätte man eine Werthbestimmung für die verschiedenen Wahrnehmungen nach ihrer Geltung im menschlichen Verkehr erhalten können.

Wollte man nun vollends eine solche Scala des Verkehrswerthes auch auf die eben entwickelten allgemeinen Begriffe im nominalistischen Sinne anwenden, so hätte sich fast mit zwingender Nothwendigkeit der Begriff der Wahrscheinlichkeit ergeben. So nahe lag hier scheinbar die reifste Frucht des modernen Denkens beim Standpunkt der griechischen Sophisten! Die Bahn der Entwicklung

lag anscheinend offen. Warum musste der grosse Umschwung eintreten, der die Welt auf Jahrtausende in den Irrweg des platonischen Idealismus leitete?

Die Antwort ist bereits angedeutet. Es giebt keine sich aus sich selbst, sei es in Gegensätzen, sei es in direkter Linie, fortentwickelnde Philosophie, sondern es giebt nur philosophirende Männer, welche mit sammt ihren Lehren Kinder ihrer Zeit sind. Ja, der bestechende Schein einer Entwicklung in Gegensätzen, wie Hegel sie annimmt, beruht eben grade darauf, dass die Gedanken, welche ein Zeitalter beherrschen, oder welche als philosophische Ideen hervortreten, nur einen Theil des geistigen Gesammtlebens der Völker ausmachen, und dass ganz andere Strömungen, manchmal nur um so mächtiger, je weniger sie sich sichtbar an die Oberfläche drängen, daneben sich bewegen, bis auf einmal diese die herrschenden werden und jene zurücktreten.

Schnell ihrem Zeitalter voraneilende Ideen leben sich aus und müssen erst am Kampf mit einer Reaktion wieder erstarken und sich mühsam, aber dann nachhaltiger wieder hervorringen. Wie aber geht das in Wirklichkeit zu? Je schneller die Träger neuer Vorstellungen und Anschauungen die Herrschaft in der öffentlichen Meinung an sich reissen, desto mächtiger wird der Widerstand der überlieferten Vorstellungen in den Köpfen ihrer Zeitgenossen. Eine Zeit lang gleichsam geblendet und übertäubt, rafft sich das Vorurtheil bald um so mächtiger empor, um entweder mit äusserer Verfolgung und Unterdrückung, oder mit neuen geistigen Schöpfungen das Unbequeme zu beseitigen und zu überwinden. Sind solche neue geistige Schöpfungen innerlich leer und arm und nur vom Hass gegen den Fortschritt getragen, so können sie nur, wie der Jesuitismus gegenüber der Reformation, im Bunde mit List und Gewalt und gemeiner Unterdrückungssucht ihr Ziel verfolgen; haben sie aber neben ihrer reaktionären Bedeutung einen eignen Lebenskeim, einen Inhalt, der in andrer Beziehung wieder zum Fortschritt führt, so können sie uns oft glänzendere und erfreulichere Erscheinungen darbieten, als das Treiben einer Partei, welche im Besitz neuer Wahrheiten übermüthig geworden ist und, wie es nur zu oft geschieht, nach Erringung eines glänzenden Erfolges innerlich erlahmt und zum weiteren gedeihlichen Ausbau des Errungenen untüchtig wird.

Dieser letzteren Art aber war die Situation in Athen, als

Sokrates den Sophisten entgegentrat. Wir haben oben gezeigt, wie, abstrakt genommen, der Standpunkt der Sophisten hätte weiter entwickelt werden können, aber wenn wir die treibenden Kräfte nachweisen sollten, welche vielleicht ohne Dazwischenkunft der sokratischen Reaktion solches geleistet hätten, so würden wir in Verlegenheit gerathen. Den grossen Sophisten war es wohl bei ihren praktischen Erfolgen. Grade die Schrankenlosigkeit ihres Relativismus, die vage Anerkennung der bürgerlichen Moral ohne Aufstellung eines Princips, der geschmeidige Individualismus, der sich überall das Recht herausnimmt, zu negiren oder stehen zu lassen, was ihm für den Augenblick passt — das waren offenbar ganz vortreffliche Grundlagen für die Bildung „praktischer Staatsmänner" von dem bekannten Schlage, der von der grauen Vorzeit herab bis auf die Gegenwart überall am meisten äusseren Erfolg erzielt hat. Kein Wunder, dass die Sophisten mehr und mehr von der Philosophie zur Politik, von der Dialektik zur Rhetorik übergingen! Ja, wir finden bei Gorgias schon mit gutem Bewusstsein die Philosophie auf die Stufe einer blossen Vorschule zum praktischen Leben herabgesetzt.

Unter solchen Umständen darf man sich nicht wundern, dass der jüngere Nachwuchs der Sophisten nicht die mindeste Neigung verräth, die Philosophie auf der Basis der von Protagoras errungenen Einsicht fortzuentwickeln und mit Umgehung des transcendenten und mythischen Allgemeinen, welches Plato zur Geltung brachte, direkt zum Standpunkt des modernen Nominalismus und Empirismus vorzudringen. Im Gegentheil zeichneten die jüngeren Sophisten sich nur aus durch dreiste Uebertreibung des Willkürprincips und durch Ueberbietung ihrer Meister in der Herstellung einer bequemen Theorie für die Machthaber in den griechischen Staaten. Es ging also rückwärts mit dem eigentlich philosophischen Kern in dieser Philosophie: ein Zeichen, dass die ernsteren und tieferen Naturen sich nicht mehr nach dieser Seite gezogen fühlten.

Alles dies trifft nun freilich den ernsten und strengen Materialismus Demokrits nicht in gleichem Maasse; doch haben wir gesehen, dass Demokrit keine Schule bildete. Dies lag gewiss nur zum Theil an seiner eigenen Richtung und Neigung, zum Theil aber im Charakter der Zeit. Einmal war der Materialismus mit seinem Glauben an die von Ewigkeit existirenden Atome schon überboten durch den Sensualismus, der kein Ding an sich hinter der Erschei-

nung mehr gelten liess. Es hätte aber ein grosser Schritt dazu gehört, ein weit grösserer, als die oben angenommenen Fortsetzungen der sensualistischen Philosophie, um das Atom als eine nothwendige Vorstellungsweise für einen unbekannten Sachverhalt wieder einzuführen und damit der Naturforschung ihre Basis zu erhalten. Sodann schwand in dieser Zeit das Interesse für objektive Forschung überhaupt. In dieser Beziehung kann fast Aristoteles als der eigentliche Nachfolger Demokrits betrachtet werden; freilich ein Nachfolger, der die Resultate benutzt und die Principien, mit welchen sie gewonnen sind, in ihr Gegentheil verkehrt. In der Blüthezeit der jungen athenischen Philosophie aber traten die ethischen und logischen Fragen dermassen in den Vordergrund, dass alles Andere darüber vergessen wurde.

Woher dieses einseitige Hervortreten der ethischen und logischen Fragen? Die Antwort hierauf muss uns zugleich zeigen, welches der innerste Lebensnerv war, durch den sich die neue Richtung erhob und dessen Kraft ihr eine höhere und selbständigere Bedeutung giebt, als die einer blossen Reaktion gegen Materialismus und Sensualismus. Hier lässt sich nun aber Persönliches und Sachliches, Philosophisches und allgemein Culturhistorisches nicht trennen, wenn man sehen will, warum gewisse philosophische Neuerungen eine so durchgreifende Bedeutung erlangen konnten. — Sokrates war es, der die neue Richtung in's Leben rief; Plato gab ihr das idealistische Gepräge und Aristoteles schuf aus ihr durch Verbindung mit empiristischen Elementen jenes geschlossene System, welches nachmals die Denkweise so vieler Jahrhunderte beherrschte. Der Gegensatz gegen den Materialismus gipfelt in Plato, den hartnäckigsten Widerstand gegen materialistische Anschauungen leistete das aristotelische System, aber den Angriff eröffnete einer der merkwürdigsten Männer, deren die Geschichte gedenkt, ein Charakter von seltner Bestimmtheit und Grösse: der Athener Sokrates.

Alle Schilderungen zeigen uns Sokrates als einen Mann von grosser physischer und geistiger Kraft: eine derbe, zähe Natur, streng gegen sich selbst und bedürfnisslos, muthig im Kampf, ausdauernd in Strapazen und, wenn es sein musste, auch im geselligen Trinkgelage, so mässig er auch sonst lebte. Seine Selbstbeherrschung war nicht die Seelenruhe einer Natur, in der es nichts zu beherrschen giebt, sondern das Uebergewicht eines grossen

Geistes über eine kräftige Sinnlichkeit und ein leidenschaftliches Temperament.[41]) Seine Gedanken und Bestrebungen concentrirten sich auf wenige, aber bedeutungsvolle Punkte und die ganze verborgne Gluth seines Innern trat in den Dienst dieser Gedanken und Bestrebungen. Der Ernst, welcher in ihm arbeitete, das Feuer, welches in ihm gährte, gab seiner Rede eine wundersame Gewalt. Vor ihm allein unter allen Menschen konnte Alcibiades sich schämen; die Gewalt seiner schmucklosen Rede presste empfänglichen Gemüthern Thränen aus.[42]) Es war eine Apostelnatur, brennend vor Verlangen, das Feuer, das in ihm lebte, auf seine Mitbürger, auf die Jugend vor Allem, zu übertragen. Sein Werk war ihm selbst ein heiliges Werk und hinter der schalkhaften Ironie, welche seiner Dialektik eigen war, lauerte die gespannte Kraft eines Geistes, der nichts Andres kannte und schätzte, als die Ideen, von welchen er ergriffen war.

Athen war eine fromme Stadt und Sokrates war ein Mann aus dem Volke. So aufgeklärt er war, so blieb doch seine Weltanschauung eine entschieden religiöse. Die teleologische Auffassung der Natur, an welcher er mit Eifer, um nicht zu sagen mit Fanatismus, festhielt, war ihm nur ein Beweis für das Dasein und die Wirksamkeit der Götter, wie denn in Wahrheit das Bedürfniss, die Götter nach menschlicher Weise schaffen und walten zu sehen, wohl die Hauptquelle aller Teleologie genannt werden darf.[43]).

Dass gerade ein solcher Mann wegen Gottlosigkeit hingerichtet werden konnte, darf uns nicht zu sehr in Verwunderung setzen. Zu allen Zeiten waren es die gläubigen Reformatoren, welche gekreuzigt und verbrannt wurden, nicht die weltmännischen Freigeister; und reformatorisch wirkte Sokrates allerdings auch auf religiösem Gebiete. Der ganze Zug der Zeit ging damals auf Läuterung der Religionsvorstellungen; nicht nur bei den Philosophen, auch bei den einflussreichsten Priesterschaften Griechenlands scheint die Neigung gewaltet zu haben, die Götter bei aller Beibehaltung des Mythus für die gläubige Menge, geistiger zu fassen, die bunte Mannigfaltigkeit lokaler Culte nach innerer Verwandtschaft der theologischen Grundidee zu ordnen und zu einigen, und nationalen Hauptgöttern, wie dem olympischen Zeus und vor Allem dem delphischen Apollo möglichst allgemeine Geltung zu verschaffen.[44]) Diesen Bestrebungen konnte die Art, wie Sokrates die religiösen Dinge anfasste, bis zu einem gewissen Punkte willkommen sein und

es ist noch die Frage, ob nicht der seltsame Spruch des Orakels zu Delphi, welcher Sokrates für den weisesten der Hellenen erklärte, als eine versteckte Billigung seines gläubigen Rationalismus aufzufassen ist. Grade ein solcher Mann aber konnte beim Volke um so leichter als Feind der Religion denuncirt werden, je mehr er gewohnt war, offen, und mit der ausgesprochenen Absicht auf seine Mitbürger zu wirken, die verfänglichsten Gegenstände zu besprechen. Dieser religiöse Ernst des grossen Mannes bestimmte denn auch sein Thun und Lassen im Leben und beim Tode in einem Maasse, welches der Person fast eine höhere Bedeutung giebt, als der Lehre und welches ganz geeignet war, seine Schüler in Jünger zu verwandeln, die das Feuer dieser hohen Begeisterung weiter zu verbreiten bestrebt waren. Die Art, wie Sokrates, seinem Pflichtgefühl folgend, als Prytane dem leidenschaftlich erregten Volke trotzte, wie er den dreissig Tyrannen den Gehorsam versagte[45]) und wie er nach seiner Verurtheilung sich weigerte zu fliehen und, treu dem Gesetze, dem Tode voll Seelenruhe entgegen ging, ist ein deutliches Zeichen dafür, dass bei ihm Lehre und Leben vollkommen in eins geflossen waren.

Man hat neuerdings geglaubt, die philosophische Bedeutung des Sokrates durch den Nachweis erklären zu müssen, dass er nichts weniger, als blosser Morallehrer gewesen sei, sondern dass er durch bestimmte einzelne Neuerungen sehr wesentlich in die Entwicklung der Philosophie eingegriffen habe. Es ist dagegen nichts einzuwenden, nur wünschen wir zu zeigen, wie diese sämmtlichen Neuerungen mit ihren Licht- und Schattenseiten zugleich ihre Wurzel haben in dem theologischen und ethischen Grundgedanken, von welchem Sokrates in allem seinem Thun und Lassen geleitet wird.

Wenn man zunächst fragt, wie Sokrates dazu kam, die Speculationen über das Wesen der Dinge aufzugeben und statt dessen das sittliche Wesen des Menschen zum Hauptgegenstande seiner Philosophie zu machen, so erhalten wir von ihm selbst und seinen Schülern darüber die Auskunft, dass er sich in jüngeren Jahren auch mit Physik beschäftigt habe; es sei ihm aber Alles auf diesem Gebiete so unsicher erschienen, dass er diese Art der Forschung als unnütz verworfen habe. Weit wichtiger sei es für ihn, nach dem delphischen Spruche, sich selbst zu erkennen; Zweck dieses

Strebens nach Selbsterkenntniss ist aber, so gut als möglich zu werden.

Es mag hier dahingestellt bleiben, ob Sokrates wirklich einmal, wie es zu der satirischen Darstellung des Aristophanes stimmen würde, mit Eifer physikalische Untersuchungen getrieben habe, oder nicht. In der Periode seines Lebens, die wir aus Plato und Xenophon kennen, war davon keine Rede mehr; dagegen wissen wir aus Plato, dass Sokrates viele Schriften älterer Philosophen gelesen hat, ohne bei ihnen Befriedigung zu finden. So las Sokrates auch einmal den Anaxagoras, und als er fand, dass dieser die Weltschöpfung auf die „Vernunft" zurückführte, da freute sich Sokrates ungemein, denn er dachte, nun würde Anaxagoras auch für alle Einrichtungen der Schöpfung den Vernunftgrund nachweisen und z. B. zeigen, wenn die Erde scheibenförmig sei, warum es so am besten sei, wenn sie in der Mitte des Universums sei, warum es so sein müsse, u. s. w. Statt dessen fand er sich gewaltig enttäuscht, als Anaxagoras nur von den natürlichen Ursachen sprach. Das sei, wie wenn Jemand sagen wolle, warum Sokrates hier sitzt und wenn er dann anfinge, das Sitzen nach den Regeln der Anatomie und Physiologie zu erklären, statt von der Verurtheilung zu reden, die ihn hierher geführt und dem Gedanken, der ihn veranlasst habe, sich hier niederzusetzen und mit Verschmähung der Flucht sein Schicksal abzuwarten.[46])

Man sieht an diesem Beispiel, wie Sokrates mit einer vorgefassten Ansicht an das Studium solcher Schriften heranging. Was bei ihm völlig feststeht, ist, dass die Vernunft, welche das Weltgebäude geschaffen hat, nach Art der menschlichen Vernunft verfährt, dass wir ihren Gedanken überall folgen können, wenn wir ihr auch eine unendliche Ueberlegenheit zuschreiben. Die Welt wird vom Menschen aus erklärt; nicht der Mensch aus den allgemeinen Naturgesetzen. In den Naturvorgängen wird daher von vornherein jener Gegensatz zwischen Gedanken und Handlungen, Plan und materieller Ausführung vorausgesetzt, den wir in unserm Bewusstsein vorfinden. Allenthalben haben wir ein menschenähnliches Thun. Ein Plan, ein Zweck muss zuerst vorhanden sein, dann der Stoff und die Kraft ihn in Bewegung zu setzen. Man sieht hier, wie sehr im Grunde noch Aristoteles mit seinem Gegensatz von Form und Stoff und mit der Beherrschung der wirkenden Ursachen durch den Zweck Sokratiker war. Ohne die

Physik je zu behandeln, hat ihr doch im Grunde schon Sokrates die Bahnen vorgeschrieben, in welchen sie nachmals mit so zäher Beharrlichkeit wandeln sollte! Das eigentliche Princip dieser Weltanschauung aber ist das theologische. Der Baumeister der Welten muss eine Person sein, welche der Mensch fassen und sich vorstellen, wenn auch nicht in allen ihren Handlungen begreifen kann. Selbst der scheinbar unpersönliche Ausdruck, „die Vernunft" habe Alles dies gethan, erhält sofort sein religiöses Gepräge durch den unbedingten Anthropomorphismus, mit welchem die Arbeit dieser Vernunft betrachtet wird. Daher finden wir auch beim platonischen Sokrates — und dieser Zug dürfte ächt sein — die Ausdrücke „Vernunft" und „Gott" oft ganz synonym gebraucht.

Dass Sokrates in seiner Auffassung dieser Dinge auf wesentlich monotheistischen Anschauungen fusst, darf uns nicht wundern, es lag ganz in der Zeit. Zwar tritt dieser Monotheismus nirgend dogmatisch hervor; im Gegentheil: die Mehrheit der Götter wird ausdrücklich festgehalten, aber das Uebergewicht des Gottes, der als Schöpfer und Erhalter der Welt gedacht wird, drückt die andern zu Wesen eines tieferen Ranges herab, die bei manchen Speculationen ganz ausser Betracht bleiben können.

So dürfen wir vielleicht gar annehmen, dass die Ungewissheit der physikalischen Speculationen, welche Sokrates beklagt, nichts Andres war, als die gar zu offen daliegende Unmöglichkeit, jene Vernunftgründe, welche er bei Anaxagoras vergebens gesucht hatte, für den ganzen Bau der Welten durchzuführen; denn die wirkenden Ursachen sind für Sokrates überall, wo er sie berührt, von vorn herein etwas höchst gleichgültiges und unbedeutendes: sehr begreiflich, wenn sie nicht als allgemeine Naturgesetze, sondern als blosse Werkzeuge einer persönlich denkenden und schaffenden Vernunft aufgefasst werden. Je erhabener und mächtiger diese gedacht wird, desto gleichgültiger und bedeutungsloser wird das Werkzeug, daher Sokrates nicht verächtlich genug von der Forschung nach den äusseren Ursachen glaubt reden zu können.

Man sieht hier, wie im Grunde sogar die Lehre von der Identität von Denken und Sein eine theologische Wurzel hat, denn sie setzt voraus, dass die Vernunft einer Weltseele oder eines Gottes, und zwar eine Vernunft, welche von der menschlichen nur gradweise verschieden ist, Alles so gedacht und gefügt habe, wie wir

es wieder denken können und bei streng richtigem Vernunftgebrauch sogar wieder denken müssen.

Die religiöse Richtung, welche Sokrates einschlug, kann mit dem Rationalismus der neueren Zeit verglichen werden. Zwar will Sokrates die herkömmlichen Formen der Gottesverehrung beibehalten, allein er leiht ihnen überall einen tieferen Inhalt; so z. B. wenn er verlangt, man solle nicht um bestimmte Güter beten, sondern vielmehr nur das Gute von den Göttern verlangen, da diese selbst am besten wissen, was uns gut ist. Diese Lehre scheint ebenso harmlos als verständig, so lange man nicht bedenkt, wie tief im hellenischen Glauben das Gebet um bestimmte Güter mit dem ganzen Wesen bestimmter Götter verschmolzen war. Die Götter des Volksglaubens wurden so bei Sokrates nur Stellvertreter eines reineren Glaubens. Die Einheit des Cultus zwischen dem Volk und den Aufgeklärten wurde gewahrt, aber mittelst einer Umdeutung des Ueberlieferten, die wir wohl rationalistisch nennen dürfen. Dass Sokrates die Orakel empfiehlt, ist mit dieser Richtung wohl vereinbar, denn warum sollte die Gottheit, welche bis in das Kleinste hinein auf den Nutzen des Menschen bedacht gewesen ist, nicht auch in Verkehr mit ihm treten und ihm Rathschläge zukommen lassen? Ist doch auch in der neueren Culturgeschichte, sowohl in England als auch namentlich in Deutschland, eine Richtung einflussreich hervorgetreten, welche grade aus Eifer für die Herstellung der Religion und ihres Einflusses reinere Glaubensvorstellungen verbreiten zu müssen glaubte und deren Grundtendenz also bei allem Rationalismus eine positive war! Grade der Eifer gegen den Materialismus und die Sorge um Erhaltung der idealen Güter des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit war wohl nirgend grösser, als bei Männern dieser Richtung. So will auch Sokrates, der unter dem doppelten Einfluss der zersetzenden Cultur und der Liebe zum idealen Gehalt des Glaubens steht, den letzteren vor allen Dingen retten. Der conservative Zug, welcher sein ganzes Wesen durchzieht, hindert ihn ja auch auf dem Gebiete der Politik nicht, zu sehr radicalen Neuerungen zu greifen, um das Innerste und Edelste des Staatswesens, den lebendigen Gemeinsinn, dauernd vor den Fluthen des überhandnehmenden Individualismus zu sichern!

Lewes, der uns in mancher Beziehung ein vortreffliches Bild von Sokrates giebt, möchte aus seiner Lehre, dass die Tugend

ein Wissen den Beweis führen, dass Philosophie und nicht Sittlichkeit seine eigentliche Lebensaufgabe war. Diese Unterscheidung führt zu Missverständnissen. Ein blosser „Moralist" war Sokrates jedenfalls nicht, wenn man darunter einen Mann versteht, der ohne Rücksicht auf die tiefere Begründung seiner Lehren nur darauf ausgeht, sich und Andre moralischer zu machen. Wohl aber war seine Philosophie ihrem innersten Wesen nach Moralphilosophie und zwar Moralphilosophie auf einem religiösen Grunde. Hier liegt die Triebfeder alles seines Thuns und Lassens und in der Eigenthümlichkeit seines religiösen Standpunktes liegt die Voraussetzung der Verständlichkeit und Lehrbarkeit des Sittlichen von Anfang an eingeschlossen. Dass Sokrates weiter ging und nicht nur Verständlichkeit des Sittlichen behauptete, sondern die praktische Tugend mit dem theoretischen Verständniss des Sittlichen identificirte, ist seine persönliche Auffassung dieses Verhältnisses und auch hier dürften sich religiöse Einflüsse nachweisen lassen.

Der delphische Gott, der doch vorzüglich ein Gott der sittlichen Erhebung war, rief dem Menschen durch die Inschrift an seinem Tempel zu: „Erkenne dich selbst". Dies Wort wurde für Sokrates in doppelter Hinsicht zum Wegweiser in seiner philosophischen Laufbahn: einmal im Anbau der Geisteswissenschaft statt der anscheinend fruchtlosen Naturwissenschaft; sodann aber in dem Princip, die sittliche Veredlung auf dem Wege der Erkenntniss zu erstreben.

Der Relativismus der Sophisten musste einem Manne von dieser Geistesrichtung von Hause aus verhasst sein. Das religiöse Gemüth verlangt seine festen Punkte, zumal in Allem was Gott, die Seele und die Richtschnur des Lebens betrifft. Für Sokrates ist es daher ein Axiom, dass es ein ethisches Wissen geben muss. Der Relativismus, der es verflüchtigt, stützt sich auf das Recht des individuellen Eindrucks. Diesem gegenüber muss also vor allen Dingen das Allgemeine und das Allgemeingültige festgestellt werden.

Wir haben oben gesehen, wie auch vom Relativismus aus, ohne principielle Umkehr, der Schritt zum Allgemeinen hätte geschehen können. Das Allgemeine wäre aber dann von vorn herein streng nominalistisch gefasst worden. Das Wissen hätte sich auf diesem Boden in's Unendliche ausdehnen können, ohne sich jemals über Empirie und Wahrscheinlichkeit zu erheben. Es ist interessant zu

beobachten, wie der platonische Sokrates da, wo er den Relativismus des Protagoras bekämpft, oft ganz so anfängt, wie ein ächter Schüler der Sophisten hätte anfangen müssen, der den Schritt zur Betrachtung des Allgemeinen wagen wollte. Aber niemals bleibt die Debatte dabei stehn; stets schiesst sie über das nächste Ziel hinaus, um das Allgemeine in jenem transcendenten Sinne zu fassen, in welchem Plato es in die Wissenschaft eingeführt hat. Ohne Zweifel hat hier schon Sokrates selbst den Grund gelegt. Wenn der platonische Sokrates z. B. (im Kratylus) beweist, dass die Wörter nicht durch blosse Uebereinkunft den Dingen beigelegt seien, sondern dass sie der inneren Natur der Sache entsprechen, so ist in dieser Natur der Dinge schon im Keime jenes „Wesen" enthalten, welches Plato später so hoch über die Einzeldinge erhob, dass diese zum blossen Scheine herabgedrückt wurden.

Aristoteles führt auf Sokrates zwei wesentliche methodische Neuerungen zurück: den Gebrauch der Definitionen und die Induktion. Beide Mittel der Dialektik drehen sich um die allgemeinen Begriffe, und die Disputirkunst, in welcher Sokrates Meister war, bestand hauptsächlich im gewandten und sichern Hinüberführen des einzelnen Falls auf ein Allgemeines und Benutzung des Allgemeinen, um auf das Einzelne zurückzuschliessen. Grade hier finden sich nun freilich in den platonischen Dialogen die logischen Sprünge, die Erschleichungen und Sophismen aller Art massenweise auf Seiten des stets siegreichen Sokrates. Er spielt oft mit seinen Gegnern, wie die Katze mit der Maus, lockt sie in weit gehende Zugeständnisse, um gleich nachher selbst zu zeigen, dass die Argumentation einen Fehler hatte; aber kaum ist dieser verbessert, so wird der Gegner wieder in einer Schlinge gefangen, die im Grunde um nichts stärker ist, als die erste.

Ohne Zweifel ist hier das allgemeine Verfahren ächt sokratisch, wenn auch die besondern Argumente meist platonisch sind. Auch wird man zugeben, dass diese sophistische Art die Sophisten zu bekämpfen, im Gespräch, im unmittelbaren Ringkampf des Wortes, wo Mann gegen Mann seine geistige Kraft erprobt, weit erträglicher ist, als in der kühlen literarischen Behandlung, die, wenigstens nach unsern Begriffen, mit einem viel strengeren Maassstabe der Stichhaltigkeit ihrer Beweise gemessen werden muss.

Sokrates hat schwerlich jemals seine Gegner mit Bewusstsein getäuscht und bloss überlistet, statt sie gründlich zu widerlegen.

Es ist der feste Glaube an die eignen Fundamentalsätze, der ihn gegen die eignen Fehler der Argumentation blind macht, während er den kleinsten Fehler des Gegners blitzschnell entdeckt und mit der Kraft des geübten Ringers benutzt. Wenn wir aber Sokrates keinerlei Unredlichkeit im Disput zuschreiben können, so ist doch die Verwechslung der Ueberwindung des Gegners mit der Widerlegung seiner Meinung auch ihm eigen, wie übrigens schon seinen Vorgängern und der ganzen griechischen Dialektik von ihren ersten Anfängen an. Das Bild des geistigen Ringkampfes, oder, wie wir es namentlich bei Aristoteles finden, des Streites zweier Parteien vor Gericht, drängt sich überall vor; der Gedanke erscheint an die Person gebunden und die anschauliche Plastik des Disputes ersetzt die ruhige und allseitige Analyse.

Dabei ist die sokratische „Ironie", mit welcher er sich unwissend stellt und vom Gegner Belehrung verlangt, oft nur eine schwache Hülfe für einen Dogmatismus, der stets bereit ist, bei der geringsten Verlegenheit harmlos und scheinbar nur versuchsweise eine fertige Ansicht unterzuschieben und unvermerkt zur Anerkennung zu bringen. Dieser Dogmatismus hat aber nur sehr wenige und einfache Dogmen, die immer wiederkehren: die Tugend ist ein Wissen; der Gerechte allein ist wahrhaft glücklich; Selbsterkenntniss ist die höchste Aufgabe des Menschen; sich selbst zu bessern ist wichtiger als alle Sorge für äussere Dinge u. s. w.

In Beziehung auf den eigentlichen Inhalt der Selbsterkenntniss und der Tugendlehre bleibt Sokrates ein ewig Suchender. Er sucht mit der Kraft eines gläubigen Gemüthes, aber er wagt nicht, bestimmte Resultate festzustellen. Sein definirendes Verfahren führt ungleich häufiger zum blossen Postulat einer Definition, zur Darlegung der Idee dessen, das man wissen sollte, und worin die Entscheidung liege, als zur wirklichen Aufstellung der Definition. Kommt es zu dem Punkte, wo etwas mehr gegeben werden sollte, so erscheint entweder ein blosser Versuch, oder das bekannte sokratische Nichtwissen. Er begnügt sich scheinbar mit der Negation der Negation und entspricht dem Orakel, das ihn für den weisesten der Hellenen erklärt, indem er sein eignes Nichtwissen einsieht, während die Andern nicht einmal das wissen, dass sie unwissend sind. Dieses scheinbar rein negative Resultat ist aber von Skepsis himmelweit verschieden, denn während der Skeptiker die Möglichkeit des sichern Wissens selbst hinwegnimmt, ist für Sokrates grade der

Gedanke, dass es ein solches geben müsse, der Leitstern seines ganzen Strebens. Er begnügt sich aber, dem ächten Wissen Platz zu machen durch Zerstörung des Scheinwissens und durch Aufstellung und Uebung einer Methode, welche fähig sein soll, das ächte Wissen vom Scheinwissen zu unterscheiden. Kritik im Gegensatze zur Skepsis ist also die Aufgabe dieser Methode und in der Hervorhebung der Kritik als Werkzeug der Wissenschaft liegt jedenfalls eine Errungenschaft seiner Thätigkeit von bleibendem Werthe. Seine Hauptbedeutung für die Geschichte der Philosophie liegt aber doch wohl nicht hier, sondern in seinem Glauben an das Wissen und an den Gegenstand desselben: das allgemeine Wesen der Dinge, den ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen. Schoss dieser Glaube auch weit über sein Ziel hinaus, so kam es doch auf diesem Wege zu dem unerlässlichen Schritte, den der ermattende Relativismus und Materialismus nicht mehr zu thun vermochte: zur Behandlung des Allgemeinen in seinem Verhältnisse zum Individuellen, der Begriffe im Gegensatz zur blossen Wahrnehmung. Das Unkraut des platonischen Idealismus ging mit dem Weizen auf, aber das Feld war doch wieder bestellt. Von starker Hand gepflügt trug der Acker der Philosophie wieder hundertfältige Frucht, während er eben noch schien veröden zu wollen.

Unter allen Sokratikern war Plato derjenige, welcher am tiefsten von jener religiösen Gluth ergriffen war, die von Sokrates ausging, und Plato war es auch, der die Gedanken des Meisters am reinsten, aber auch am einseitigsten weiter bildete. Vor allen Dingen sind es die Irrthümer, welche in der sokratischen Weltanschauung begründet liegen, die nun bei Plato eine mächtige, Jahrtausende dominirende Entwicklung gewinnen. Diese platonischen Irrthümer aber sind durch ihren tiefen Gegensatz gegen jede von der Erfahrung ausgehende Weltanschauung für uns von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie sind zugleich welthistorische Irrthümer gleich denen des Materialismus, denn wenn sie auch nicht durch so unmittelbare Anknüpfungspunkte mit der Natur unsers Denkvermögens verbunden sind, wie der Materialismus, so beruhen sie doch nur um so sicherer auf der breiten Basis unsrer gesammten psychischen Organisation. Beide Weltanschauungen sind nothwendige Durchgangspunkte des menschlichen Denkens und wenn auch der Materialismus gegenüber dem Platonismus in allen einzelnen Fragen stets recht behält, so steht doch das Gesammtbild der Welt, welches der

letztere giebt, der unbekannten Wahrheit vielleicht näher; auf alle Fälle hat es tiefere Beziehungen zum Gemüthsleben, zur Kunst und zur sittlichen Aufgabe der Menschheit. So edel aber auch diese Beziehungen sein mögen, so wohlthätig durch sie der Platonismus in manchen Epochen auf die Gesammtentwicklung der Menschheit gewirkt hat, so bleibt doch nichtsdestoweniger die Aufgabe unerlässlich, die Irrthümer des Platonismus unbekümmert um seine erhabnen Seiten ganz und gründlich aufzudecken.

Vorab ein Wort über Plato's allgemeine Geistesrichtung. Wir nannten ihn den reinsten Sokratiker und wir sahen in Sokrates einen Rationalisten. Dazu stimmt die weit verbreitete Ansicht wenig, welche Plato für einen Mystiker und poesievollen Schwärmer hält; aber diese Ansicht ist auch grundfalsch. Lewes, der diesem Vorurtheil mit besondrer Schärfe entgegentritt, charakterisirt ihn mit folgenden Worten: „In seiner Jugend schrieb er Poesie; in seinem reifen Alter schrieb er heftig gegen sie. In seinen Dialogen erscheint er nichts weniger als träumerisch, nichts weniger als idealistisch, wie der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird. Er ist ein eingefleischter Dialektiker, ein strenger abstracter Denker und ein grosser Sophist. Seine Metaphysik ist von einer so abstracten und spitzfindigen Art, dass sie nur die entschiedensten Gelehrten nicht abschreckt. Seine Ansichten über Sittlichkeit und Politik sind weit davon entfernt, eine romantische Färbung zu haben, sie sind vielmehr das Aeusserste von logischer Strenge; hart, ohne Compromiss über menschliches Maass hinaus. Er hatte menschliche Leidenschaft als eine Krankheit, menschliche Lust als etwas Nichtsnutziges ansehn lernen. Das Einzige, was des Strebens werth sei, wäre die Wahrheit, Dialektik die edelste Uebung für die Menschheit.“ [47])

Bei alledem lässt sich nicht läugnen, dass der Platonismus historisch oft genug mit Schwärmerei verbunden erscheint und dass selbst die weit abschweifenden neuplatonischen Systeme doch in Plato's Lehre eine Stütze finden; ja schon unter den nächsten Nachfolgern des grossen Meisters fanden sich solche, welche als Mystiker bezeichnet werden dürfen und die pythagoreischen Elemente, welche sie mit den Ueberlieferungen Plato's verbanden, finden in diesen Ueberlieferungen selbst passende Anhaltspunkte. Daneben haben wir freilich die überaus nüchterne „mittlere Akademie“, welche auf denselben Plato zurückging und für deren Wahrscheinlichkeitslehre sich in der That auch bei Plato die Anfänge nachweisen lassen.

Die Sache ist die, dass bei Plato der sokratische Rationalismus sich überstürzt und in dem Bestreben, das Gebiet der Vernunft recht hoch über die Sinnlichkeit zu erheben, so weit ging, dass ein Rückfall in die mythischen Formen nicht ausbleiben konnte. Plato verstieg sich in ein Gebiet, für welches dem Menschen weder Sprache noch Vorstellungsvermögen gegeben ist. Er sah sich hier zum bildlichen Ausdruck gezwungen, allein sein System ist der sprechende Beweis dafür, dass der bildliche Ausdruck für schlechthin Uebersinnliches ein Unding ist und dass der Versuch, auf dieser Leiter in unmögliche Höhen der Abstraction emporzusteigen sich einfach dadurch rächt, dass das Bild den Gedanken beherrscht und zu Consequenzen fortreisst, bei welchen alle logische Consequenz unter dem Zauber sinnlicher Ideenassociation zu Grunde geht.[48])

Plato war, bevor er sich Sokrates anschloss, in die Philosophie Heraklits eingeführt worden und hatte also gelernt, dass es ein ruhig beharrendes Sein gar nicht gebe, dass alle Dinge sich beständig im Fluss befinden. Als er nun in den sokratischen Definitionen und in dem allgemeinen Wesen der Dinge, welches durch diese Definitionen ausgedrückt wird, etwas Beharrendes zu finden glaubte, da verband er diese Lehre mit einem heraklitischen Element in der Weise, dass er dem Allgemeinen allein wahres Sein und davon unzertrennlich ruhiges Beharren zuschrieb; die Einzeldinge dagegen sind eigentlich gar nicht, sondern sie werden bloss. Die Erscheinungen fliessen wesenlos dahin, das Sein ist ewig.

Heutzutage wissen wir, dass man nur abstracte, selbstgeschaffene Begriffe definiren kann, wie sie der Mathematiker braucht, um sich der quantitativen Beschaffenheit der Dinge in's Unendliche nähern zu können, ohne sie jedoch jemals mit seinen Formeln zu erschöpfen. Jeder Versuch Dinge zu definiren schlägt fehl; man kann den Sprachgebrauch eines Wortes willkürlich fixiren, aber wenn dies Wort eine Klasse von Gegenständen nach ihrem gemeinsamen Wesen bezeichnen soll, so zeigt sich stets früher oder später, dass die Dinge anders zusammengehören und andre maassgebende Eigenschaften haben, als ursprünglich angenommen wurde. Die alte Definition wird unbrauchbar und muss durch eine neue ersetzt werden, die ihrerseits durchaus nicht mehr Anspruch auf ewigen Bestand hat, als die erste. Keine Definition eines Fixsterns kann diesen verhindern, sich zu bewegen, keine Definition vermag zwischen Meteoren und andern Himmelskörpern eine ewige Grenze zu

ziehen. So oft die Forschung einen grossen Schritt weiter rückt, müssen die Definitionen weichen und die Einzeldinge richten sich nicht nach unsern allgemeinen Begriffen, sondern diese müssen sich nach den Einzeldingen richten, welche unsrer Wahrnehmung begegnen.

Plato bildete die von Sokrates überkommenen Elemente der Logik weiter. Bei ihm finden wir zuerst eine klare Vorstellung von Gattungen und Arten, von Beiordnung und Ueberordnung der Begriffe und mit Vorliebe wendet er diese neue Errungenschaft an, um durch Eintheilungen Licht und Ordnung in den Gegenstand der Verhandlung zu bringen. Gewiss war das ein grosser und wichtiger Fortschritt, aber auch dieser trat alsbald in den Dienst eines ebenso grossen Irrthums. Es entstand jene Hierarchie der Begriffe, in welcher je der inhaltleerste am höchsten gestellt wurde. Die Abstraction wurde die Himmelsleiter, auf welcher der Philosoph zur Gewissheit emporstieg. Je weiter von den Thatsachen, desto näher glaubte er der Wahrheit zu sein.

Indem aber Plato die allgemeinen Begriffe als das Beharrliche der zerfliessenden Erscheinungswelt gegenüberstellte, sah er sich ferner zu dem verhängnissvollen Schritte gedrängt, das Allgemeine von dem Einzelnen zu trennen und ihm eine gesonderte Existenz zuzuschreiben. Das Schöne ist nicht nur in den schönen Dingen, das Gute nicht nur in guten Menschen, sondern das Schöne, das Gute, ganz abstract genommen, ist ein für sich bestehendes Wesen. Es würde uns zu weit führen, hier die platonische Ideenlehre eingehend zu behandeln; für unsern Zweck genügt es, ihre Grundlagen nachzuweisen und zu sehen, wie aus diesen Grundlagen jene Geistesrichtung erwuchs, welche sich vermeintlich so hoch über die gemeine Empirie erhob und welche doch in allen Punkten der Empirie wieder weichen muss, wo immer es sich um den positiven Fortschritt der Wissenschaften handelt.

Klar ist so viel, dass wir des Allgemeinen und der Abstraction bedürfen, um zum Wissen zu gelangen. Selbst die einzelne Thatsache muss, um Gegenstand des Wissens zu sein, über den Individualismus des Protagoras erhoben werden durch Annahme und Nachweis einer normalen Wahrnehmung, d. h. der allgemeinen gegenüber der individuellen, der durchschnittlichen gegenüber den Schwankungen. Damit beginnt aber dann auch schon das Wissen sich über blosses Meinen zu erheben, bevor es sich noch

irgend auf eine gesonderte und gleichartige Klasse von Gegenständen bezieht. Wir bedürfen aber ferner, und auch dies schon vor der genauen Erkenntniss ganzer Klassen, der allgemeinen Ausdrücke, um unser Wissen zu fixiren und mittheilen zu können, aus dem einfachen Grunde, weil keine Sprache ausreichen würde, Alles individuell zu bezeichnen und weil in einer Sprache, welche dies thäte, keine Verständigung, kein gemeinsames Wissen und Festhalten einer solchen Unendlichkeit von Wortbedeutungen möglich wäre. Hierüber ist zwar erst durch Locke ein klares Licht verbreitet worden, aber man darf nie vergessen, dass Locke, so lange nach Plato er auch gelebt hat, doch noch mitten in dem grossen Processe steht, durch welchen die Neuzeit sich von der platonisch-aristotelischen Weltanschauung emancipirte.

Durch die Wörter liessen Sokrates, Plato und Aristoteles, gleich ihrem ganzen Zeitalter, sich täuschen. Wir haben ja gesehen, wie schon Sokrates glaubte, jedes Wort müsse ursprünglich auch das Wesen der Sache bezeichnen; das allgemeine Wort also auch das Wesen der betreffenden Klasse von Gegenständen. Wo also ein Wort war, wurde ein Wesen vorausgesetzt. Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit musste doch „etwas" bedeuten; es musste also Wesen geben, welche diesen Ausdrücken entsprechen.

Aristoteles hebt hervor, dass erst Plato das allgemeine Wesen der Dinge von den Individuen getrennt habe; Sokrates habe dies noch nicht gethan. Aber Sokrates hatte auch noch nicht jene eigenthümliche Lehre des Aristoteles vom Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern, die wir gleich noch werden zu betrachten haben. Wohl aber lehrte schon Sokrates, dass unser Wissen auf das Allgemeine sich bezieht und das ist ganz etwas Andres als die oben erörterte Unentbehrlichkeit der Allgemeinbegriffe für das Wissen. Der Tugendhafte ist nach Sokrates derjenige, welcher weiss, was fromm oder gottlos, was edel oder schändlich, was gerecht oder ungerecht ist; aber dabei hatte er stets die Definition im Auge, welche er unablässig suchte. Das allgemeine Wesen des Gerechten, des Edlen, nicht was im einzelnen Falle gerecht und edel ist, wird gesucht. Aus dem Allgemeinen soll sich das Einzelne ergeben, nicht umgekehrt; denn die Induction dient ihm nur, um auf das Allgemeine hinzuführen, es dem Geiste bemerklich zu machen, nicht aber das Allgemeine auf die Summe der einzelnen Fälle zu begründen. Von diesem Standpunkte aus war es nur consequent, das

Allgemeine zunächst auch für sich bestehen zu lassen, weil es nur dadurch die volle Selbständigkeit zu gewinnen schien. Erst später konnte dann der Versuch gemacht werden, dem Allgemeinen eine immanente und dennoch principiell selbständige Stellung zu den Einzelwesen anzuweisen. Es soll damit aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass die heraklitische Grundlage in der Bildung Plato's sehr wesentlich dazu beitrug, diese Trennung des Allgemeinen von den Einzelwesen durchzuführen.

Man muss sich nun aber wohl vergegenwärtigen, dass aus dem widersinnigen Anfang von vorn herein auch nur widersinnige Folgerungen entstehen konnten. Das Wort ist zur Sache erhoben, aber zu einer Sache, welche mit keiner andern irgend eine Aehnlichkeit hat, welcher nach der Natur des menschlichen Denkens nur negative Prädikate zukommen können. Da aber auch Positives ausgesagt werden soll, so befinden wir uns von Anfang an auf dem Gebiete des Mythus und des Symboles.

Schon das Wort εἶδος oder ἰδέα, woraus unser Ausdruck „Idee“ entsprungen ist, trägt diesen Stempel des Symbolischen. Mit dem gleichen Begriffe wird auch die Species gegenüber dem Individuum bezeichnet. Nun kann man sich sehr leicht in der Phantasie gleichsam ein Urbild jeder Species vorstellen, welches von allen Zufälligkeiten der Individuen frei ist und daher zugleich als Typus, als Musterbild aller Individuen und auch wieder als ein absolut vollkommnes Individuum erscheinen wird. Man kann sich keinen Löwen als solchen, keine Rose als solche vorstellen, wohl aber kann man sich in der Phantasie ein bestimmt umrissenes Bild eines Löwen oder einer Rose vorstellen, welche von allen Zufälligkeiten der individuellen Bildung, die nunmehr sämmtlich als Abweichungen von dieser Norm, als Mängel erscheinen, gänzlich frei ist. Dies ist dann aber keine platonische Idee des Löwen oder der Rose, sondern ein Ideal, d. h. eben doch wieder eine Schöpfung der Sinnlichkeit, welche bestimmt ist, die abstrakte Idee möglichst vollkommen auszudrücken. Die Idee selbst ist nicht sichtbar, denn alles Sichtbare gehört zur fliessenden Welt blosser Erscheinungen; sie hat keine Raumformen, denn das Uebersinnliche kann auch nicht räumlich sein. Gleichwohl lässt sich nicht das mindeste Positive von den Ideen aussagen, ohne sie irgendwie sinnlich zu fassen. Man kann sie nicht rein, herrlich, vollkommen, ewig nennen, ohne in diesen Worten selbst sinnliche Vorstellungen an sie heran-

zubringen. So sieht sich Plato in der Ideenlehre genöthigt zum Mythus zu greifen und damit sind wir aus der höchsten Abstraction mit einem Schlage in dem wahren Lebenselement aller Mystik — dem Sinnlich-Uebersinnlichen.

Der Mythus soll nur bildliche Geltung haben; es soll dasjenige, was an sich nur Gegenstand der reinen Vernunft ist, in der Form der Erscheinungswelt dargestellt werden; aber was ist ein Bild, zu dem das Urbild in keiner Weise gegeben werden kann?

Angeblich wird die Idee selbst, wenn auch vom Menschen in seinem irdischen Dasein nur unvollkommen, durch die Vernunft wahrgenommen, welche sich zu diesem übersinnlichen Wesen verhält, wie die Sinne zum Sinnlichen. Hier haben wir den Ursprung jener schroffen Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, welche seitdem die ganze Philosophie beherrscht und zahllose Missverständnisse hervorgerufen hat. Die Sinne sollen am Wissen gar keinen Antheil haben, sie können nur empfinden oder wahrnehmen und gehen nur auf Erscheinungen; die Vernunft dagegen soll fähig sein das Uebersinnliche zu fassen. Sie wird gänzlich von der übrigen Organisation des Menschen abgesondert, zumal bei Aristoteles, welcher diese Lehre weiter gebildet hat. Es werden besondere Objekte der reinen Vernunfterkenntniss angenommen, die „Noumena", welche im Gegensatze zu den „Phänomena", den Erscheinungen, den Gegenstand der höchsten Erkenntnissweise bilden. In der That aber sind nicht nur die „Noumena" Hirngespinste, sondern auch die „reine Vernunft", welche sie wahrnehmen soll, ist ein solches Fabelwesen. Der Mensch hat gar keine „Vernunft" und auch keine Vorstellung von einer solchen, die das Allgemeine, das Abstracte, das Uebersinnliche, die Ideen, ohne alle Vermittlung von Empfindung und Wahrnehmung erkennen könnte. Selbst wo uns unser Denken über die Schranken unsrer Sinnlichkeit hinausweist, wo wir auf die Vermuthung geführt werden, dass unser Raum mit seinen drei Dimensionen, unsre Zeit mit ihrer gleichsam aus dem Nichts auftauchenden und in das Nichts verschwindenden Gegenwart nur menschliche Formen der Auffassung eines unendlich inhaltreicheren Seins sind — selbst da müssen wir uns noch des gewöhnlichen Verstandes bedienen, dessen Kategorien sammt und sonders von der Sinnlichkeit unzertrennlich sind. Wir können uns weder das Eine und Viele, noch die Substanz gegenüber ihren Eigenschaften noch irgend ein Prädikat überhaupt ohne Beimischung des Sinnlichen vorstellen.

Wir haben hier also überall Mythus vor uns, und Mythus, dessen innerer Kern und Sinn das schlechthin Unbekannte, um nicht zu sagen, ein Nichts ist. Alle diese platonischen Vorstellungen sind daher für das Denken und Forschen, für die Beherrschung der Erscheinungen durch den Verstand und die sichre, methodische Wissenschaft nur Hemmnisse und Irrlichter gewesen und sind es bis auf den heutigen Tag. Aber wie der Geist des Menschen sich niemals bei der Verstandeswelt beruhigen wird, welche die exakte Empirie uns zu geben vermag, so wird auch stets die platonische Philosophie das erste und erhabenste Vorbild einer dichtenden Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntniss bleiben, und zu dieser Erhebung auf den Flügeln einer begeisterten Speculation sind wir so berechtigt, wie zur Ausübung irgend einer Funktion unsrer geistigen und leiblichen Kräfte. Ja, wir werden ihr einen hohen Werth beimessen, wenn wir sehen, wie der Schwung des Geistes, der mit dem Suchen des Einen und Ewigen im Wechsel der irdischen Dinge verbunden ist, belebend und erfrischend auf ganze Generationen zurückwirkt und indirect sogar der wissenschaftlichen Forschung oft einen neuen Impuls giebt. Nur darüber muss die Welt einmal definitiv ins Klare kommen, dass es sich hier eben nicht um ein Wissen handelt, sondern um Dichtung, wenn auch diese Dichtung vielleicht symbolisch eine wirkliche und wahre Seite des Wesens aller Dinge darstellen sollte, deren unmittelbare Erfassung unsrem Verstande versagt ist. — Sokrates wollte dem schrankenlosen Individualismus ein Ende machen und den Weg zum objectiven Wissen bahnen. Das Resultat war eine Methode, welche Subjectives und Objektives total verwechselte, den graden Fortschritt sicherer Erkenntniss unmöglich machte und dem Dichten und Denken des Individuums scheinbar ein Feld schrankenlosester Willkür öffnete. Aber diese Willkür war dennoch thatsächlich nicht schrankenlos. Das religiös-sittliche Princip, von welchem Plato und Sokrates ausgingen, lenkte die grosse Gedankenschöpfung zu einem bestimmten Ziele und machte sie fähig, dem ethischen Ringen und Streben von Jahrtausenden, in völliger Verschmelzung mit fremdartigen und nichts weniger als hellenischen Vorstellungen und Ueberlieferungen, einen tiefen Gehalt und einen edlen Zug der Vollendung zu geben. Und noch heute kann die Ideenlehre, die wir aus dem Reiche der Wissenschaft verbannen müssen, durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt

eine Quelle reicher Segnungen werden. „Die Gestalt," wie Schiller so schön und kräftig den abgeblassten Ausdruck „Idee" wiedergegeben hat, wandelt noch immer göttlich unter Göttern in den Fluren des Lichtes und hat noch heute, wie im alten Hellas, die Kraft, auf ihren Flügeln uns über die Angst des Irdischen zu erheben und in das Reich des Ideales fliehen zu lassen.

Ueber Aristoteles hier nur wenige Worte, da wir bei Betrachtung des Mittelalters auf den Einfluss seines Systemes zurückkommen. Dort werden wir specieller auf die wichtigsten Begriffe eingehen, welche das Mittelalter und die Neuzeit seinem System unter manichfachen Umgestaltungen entlehnt haben; hier haben wir es mehr mit dem Gesammtcharakter desselben zu thun und mit seiner Stellung zum Idealismus und Materialismus.

Da Aristoteles und Plato unter den griechischen Philosophen, deren Werke uns erhalten sind, an Einfluss und Bedeutung weit hervorragen, so ergiebt sich leicht die Neigung, sie in einen starken Gegensatz zu bringen, als hätte man in ihnen die Vertreter zweier Hauptrichtungen der Philosophie: der aprioristischen Speculation und der rationellen Empirie. Die Wahrheit ist aber, dass Aristoteles in starker Abhängigkeit von Plato ein System geschaffen hat, welches, nicht ohne innere Widersprüche, den Schein der Empirie mit allen jenen Fehlern verbindet, durch welche die sokratisch-platonische Weltanschauung die empirische Forschung in der Wurzel verdirbt.[49])

Vielfach ist noch die Meinung verbreitet, Aristoteles sei ein grosser Naturforscher gewesen. Seit man weiss, wie viele Vorarbeiten auf diesem Gebiete vorhanden waren,[50]) wie unbefangen sich Aristoteles fremde Beobachtungen und Mittheilungen aller Art aneignet, ohne die Verfasser zu citiren, und wie Vieles in seinen Ueberlieferungen den Schein eigner Beobachtung erregt, was nie beobachtet sein kann, weil es total falsch ist,[51]) musste die Kritik gegenüber dieser Meinung erwachen, aber sie ist bisher schwerlich radical genug zu Werke gegangen. Was aber Aristoteles auf alle Fälle bleibt, ist das Lob, welches Hegel ihm gespendet hat, dass er den Reichthum und die Zerstreuung des realen Universums dem Begriffe unterjocht habe. Wie viel oder wie wenig er in den einzelnen Wissenschaften selbständig mag geleistet haben — Hauptsache in seiner gesammten Thätigkeit bleibt jedenfalls die Sammlung des Stoffs aller damals vorhandenen Wissenschaften unter

speculativen Gesichtspunkten, also eine Thätigkeit, welche mit derjenigen neuerer Systematiker, Hegels vor allen Dingen, im Princip zusammenfällt.

Auch Demokrit beherrschte den ganzen Umfang der Wissenschaften seiner Zeit, und vermuthlich mit grösserer Selbständigkeit und Gründlichkeit als Aristoteles; allein wir haben keine Spur davon, dass er alle diese Kenntnisse unter das Joch seines Systems gebeugt habe. Bei Aristoteles wird die Durchführung des speculativen Grundgedankens zur Hauptsache. Das Eine und Beharrende, welches Plato ausserhalb der Dinge suchte, will Aristoteles in der Manichfaltigkeit des Existirenden selbst nachweisen. Wie er aus der äusseren Welt eine geschlossene Kugel macht, in deren Mittelpunkt die Erde ruht, so durchdringt die Welt der Wissenschaften die gleiche Methode, die gleiche Form der Auffassung und Darstellung und Alles rundet sich um das erkennende Subjekt, dessen Vorstellungen mit naiver Verkennung aller Schranken der Erkenntniss als die wahren und endgültig begriffenen Objekte betrachtet werden.

Baco hat die Behauptung anfgestellt, dass die Zusammenstellung des Wissens zu einem System den ferneren Fortschritt hemme. Dies Bedenken hätte Aristoteles wenig anfechten können, denn er hielt die Aufgabe der Wissenschaft im Grossen und Ganzen für erschöpft und zweifelte keinen Augenblick daran, dass er im Stande sei, alle wesentlichen Fragen genügend zu beantworten. Wie er in ethischer und politischer Beziehung sich auf die hellenische Welt als die mustergültige beschränkte und für die grossen Veränderungen, die unter seinen Augen vorgingen, wenig Sinn hatte, so kümmerte ihn auch nicht die Fülle neuer Thatsachen und Beobachtungen, welche dem Forscher durch die Züge Alexanders des Grossen zugänglich gemacht wurde. Dass er Alexander begleitet habe, um seine Wissbegierde zu befriedigen, oder dass man ihm Thiere und Pflanzen ferner Zonen zur Untersuchung zugesandt habe, sind alles Märchen. Aristoteles hielt sich in seinem System an das, was man zu seiner Zeit wusste und war überzeugt, dass dies die Hauptsache sei, dass es zur Entscheidung aller principiellen Fragen ausreiche.[52]) Grade diese Geschlossenheit seiner Weltanschauung und die Sicherheit, mit welcher er sich in dem engen Kreise seines Universums bewegt, machte Aristoteles vorzüglich geeignet zum philosophischen Lehrer des Mittelalters, während die zum Fortschritt und zur Um-

wälzung neigende Neuzeit nichts Wichtigeres zu thun hatte, als die Fesseln dieses Systems zu sprengen.

Conservativer als Plato und Sokrates sucht Aristoteles sich überall möglichst enge an die Ueberlieferung, an die Volksmeinung, an die in der Sprache ausgeprägten Begriffe anzuschliessen und seine ethischen Forderungen entfernen sich möglichst wenig von den üblichen Sitten und Gesetzen hellenischer Staaten. Er ist daher zu allen Zeiten der Lieblingsphilosoph conservativer Schulen und Parteiströmungen gewesen.

Die Einheit seiner Weltanschauung erreicht Aristoteles durch den rücksichtslosesten Anthropomorphismus. Die schlechte, vom Menschen und seinen Zwecken ausgehende Teleologie bildet einen der wesentlichsten Bestandtheile seines Systems. Wie für das Wirken und Schaffen des Menschen, z. B. wenn er ein Haus oder ein Schiff bauen will, stets die Idee des Ganzen als Zweck der Thätigkeit zuerst auftritt und sodann diese Idee durch Ausführung der Theile sich im Stoffe verwirklicht, so muss nothwendig auch die Natur verfahren, weil ihm eben diese Folge von Zweck und Ding, Form und Stoff für alles Existirende mustergültig ist. Nächst dem Menschen mit seinen Zwecken wird die Welt der Organismen zu Grunde gelegt. Sie dienen ihm nicht nur, um im Samenkorn die reale Möglichkeit des Baumes zu zeigen, nicht nur als Urbilder für die Eintheilung nach Art und Gattung, als Musterbeispiele für das Princip der Teleologie u. s. w., sondern namentlich auch um durch Vergleichung der niederen und der höheren Organismen die Anschauung zu begründen, dass Alles in der Welt sich nach Rangstufen und Werthbegriffen ordnen lasse: ein Princip, welches Aristoteles sodann nicht ermangelt, auf die abstractesten Verhältnisse, wie oben und unten, rechts und links u. s. w. anzuwenden und zwar mit der unzweideutigen Meinung, dass alle diese Rangverhältnisse nicht etwa nur in der menschlichen Auffassung, sondern in der Natur der Dinge begründet seien. — So wird allenthalben das Allgemeine aus dem Specialfall, das Leichte aus dem Schwierigen, das Einfache aus dem Zusammgesetzten, das Niedrige aus dem Höheren erklärt; und grade hierauf beruht zum grossen Theil die Popularität des aristotelischen Systems, denn der Mensch, welchem ja nichts vertrauter ist als seine subjektiven Zustände beim Denken und Handeln, neigt stets dazu, auch die Causalbeziehungen derselben zur Welt der Objekte für einfach und klar zu halten,

indem er die offen vorliegende Zeitfolge des Inneren und Aeusseren mit dem geheimen Getriebe der wirkenden Ursachen verwechselt. So konnte z. B. Sokrates das „Denken und Wählen", durch welches die menschlichen Handlungen nach dem Zweckbegriff zu Stande kommen, für etwas Einfaches halten; das Resultat eines Entschlusses schien nicht minder einfach und die Vorgänge in Muskeln und Nerven werden dabei gleichgültige Nebenumstände. Die Dinge in der Natur scheinen Zweckmässigkeit zu verrathen, also entstehen auch sie durch das so einfache und natürliche Denken und Wählen. Ein menschenähnlicher Schöpfer ist damit gegeben und da dieser unendlich weise ist, so ist auch der Optimismus der gesammten Weltanschauung damit begründet.

Aristoteles hat nun freilich in der Art, wie er sich den Zweck in den Dingen wirkend denkt, einen bedeutenden Fortschritt gemacht. (Vgl. Anm. 40.) Sobald man überhaupt über die Art und Weise der Verwirklichung des Zwecks näher nachdachte, konnte der naivste Anthropomorphismus, welcher den Schöpfer mit menschlichen Händen arbeiten lässt, nicht mehr in Betracht kommen. Eine rationalistische Weltanschauung, welche überhaupt die Religionsvorstellungen des Volkes als bildliche Darstellung übersinnlicher Verhältnisse ansah, konnte natürlich mit der Teleologie keine Ausnahme machen und da Aristoteles hier wie überall in seiner Weise zu völliger Klarheit durchzudringen suchte, so musste er nothwendig durch die Teleologie selbst und durch die Betrachtung der organischen Welt zu einem Pantheismus geführt werden, welcher den göttlichen Gedanken überall in die Stoffe eindringen und sich auf immanente Weise im Wachsen und Werden der Dinge verwirklichen lässt. Dieser Anschauung, die sogar mit einer geringen Modification zu einem vollständigen Naturalismus fortgebildet werden konnte, steht jedoch bei Aristoteles eine transcendente Gottesidee gegenüber, welche in theoretischer Hinsicht auf dem ächt aristotelischen Gedanken ruht, dass alle Bewegung in letzter Instanz von einem Unbewegten ausgehen müsse.[53])

Die empirischen Anflüge bei Aristoteles finden sich theils in vereinzelten Aussprüchen, von denen die wichtigsten jedenfalls diejenigen sind, welche den Respekt vor den Thatsachen fordern, theils aber in seiner Lehre von der Substanz (οὐσία), die freilich an einem unheilbaren Widerspruche krankt. Aristoteles — hierin grundverschieden von Plato — nennt im ersten und eigent-

lichen Sinne die einzelnen Wesen und Dinge Substanzen. In ihnen ist die Form, das Wesentliche, verbunden mit dem Stoff; das Ganze ist ein concretes und durchaus reales Sein; ja, Aristoteles redet bisweilen so, als komme dem concreten Dinge eigentlich allein volle Wesenheit zu. Dies ist der Standpunkt der mittelalterlichen Nominalisten, die aber in der That die Meinung des Aristoteles durchaus nicht auf ihrer Seite haben; denn Aristoteles verdirbt gleich Alles wieder damit, dass er noch eine zweite Art von Substanz zunächst in den Artbegriffen, sodann aber in den allgemeinen Begriffen überhaupt zulässt. Nicht nur dieser hier vor meinem Fenster stehende Apfelbaum ist eine Wesenheit, sondern auch der Artbegriff bezeichnet eine solche. Nur wohnt das allgemeine Wesen des Apfelbaums nicht etwa im Nebellande der Ideen, von wo es einen Ausfluss in die Dinge der Erscheinungswelt strahlt, sondern das allgemeine Wesen des Apfelbaums hat seine Existenz in den einzelnen Apfelbäumen.

Hier liegt in der That, so lange man sich an die Organismen hält und hier nur Art und Individuen vergleicht, ein verführerischer Schein, der auch manche Neuere geblendet hat. Wir wollen versuchen, den Punkt, wo Wahrheit und Irrthum sich scheiden, scharf zu bezeichnen.

Stellen wir uns zunächst auf den nominalistischen Standpunkt, der ein vollkommen klarer ist! Es giebt nur einzelne Apfelbäume, einzelne Löwen, einzelne Maikäfer u. s. w. und ausserdem Namen, mit welchen wir die Summe der existirenden Gegenstände zusammenfassen, die durch ihre Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit zusammen gehören. Das „Allgemeine" ist nichts als der Name. Nun ist es nicht schwer, dieser Auffassungsweise den Schein der Oberflächlichkeit zuzuschieben, indem man darauf hinweist, dass es sich hier nicht um zufällige, beliebig vom Subjekt zusammengefasste Aehnlichkeiten handelt, sondern dass die objektive Natur uns offenbar geschlossene Gruppen entgegenbringt, welche durch ihre reale Zusammengehörigkeit uns zu dieser Zusammenfassung zwingen. Die verschiedensten Individuen von Löwen oder Maikäfern stehen einander doch ganz anders nahe, als der Löwe dem Tiger oder der Maikäfer dem Hirschkäfer. Diese Bemerkung ist unzweifelhaft richtig. Ihre Tragweite brauchen wir jedoch nicht lange zu prüfen, um zu finden, dass das reale Band, welches wir der Kürze wegen ohne Weiteres einräumen wollen, auf jeden Fall etwas ganz Anderes

ist, als der allgemeine Typus der Art, den wir in unsrer Phantasie mit dem Namen „Apfelbaum" in Verbindung bringen.

Man könnte nun die metaphysische Frage nach dem Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen, des Einen zum Vielen hier noch weiter verfolgen. Gesetzt es sei uns eine Formel der Stoffmischung oder der Erregungszustände in einer Keimzelle bekannt, durch welche bestimmt werden könnte, ob der Keim sich zu den Formen des Apfel- oder des Birnbaums entfalten wird. Dann wird vermuthlich eine jede einzelne Keimzelle ausser den Bedingungen dieser Formel auch noch ihre individuellen Abweichungen und Zuthaten haben, und wirklich ist im Grunde überall erst das Resultat aus dem Allgemeinen und Individuellen, oder vielmehr das concret Gegebene, worin gar keine Unterscheidung des Allgemeinen und Individuellen stattfindet. Die Formel liegt rein in unserm Geist.

Man sieht hier leicht, dass dagegen nun wieder realistische Einsprache erhoben werden könnte; allein um den Irrthum der aristotelischen Lehre vom Allgemeinen zu verstehen, haben wir nicht nöthig, diese Kette weiter zu verfolgen. Dieser Irrthum liegt schon weiter oben; denn Aristoteles hält sich direkt an das Wort. Er sucht nichts Unbekanntes hinter dem allgemeinen Wesen des Apfelbaums. Dasselbe ist vielmehr völlig bekannt. Das Wort bezeichnet direct eine Wesenhaftigkeit und dies geht so weit, dass Aristoteles, in der Uebertragung dessen, was bei den Organismen gefunden wurde, auf andre Gegenstände, sogar an einem Beil noch die Individualität dieses bestimmten Beiles von seinem „Beilsein" unterscheidet. Das „Beilsein" und der Stoff, das Metall, zusammengenommen machen das Beil, und kein Stück Eisen kann Beil werden, ohne von der Form, die dem Allgemeinen entspricht, ergriffen und durchdrungen zu werden. Diese Tendenz, das Wesen unmittelbar aus dem Worte abzuleiten ist der Grundfehler der aristotelischen Begriffslehre und führt in ihren Consequenzen, so wenig sich Aristoteles mit denselben zu befassen liebt, doch folgerichtig zu der gleichen Ueberschätzung des Allgemeinen gegenüber dem Besondern, welche wir bei Plato finden. Denn ist erst einmal zugegeben, dass das Wesen der Individuen in der Art liege, so muss dann auf einer höheren Stufe wieder das Wesentlichste der Art, oder anders ausgedrückt der Grund der Arten, in der Gattung liegen u. s. w.

In der That zeigt sich dann auch dieser durchgreifende Einfluss der platonischen Anschauungen klar in der Methode der

Untersuchung, welche Aristoteles anzuwenden pflegt. Da sieht man bald, dass sein Ausgehen von den Thatsachen und die Induction, welche von den Thatsachen zu den Principien aufsteigen soll, eine Theorie geblieben ist, welche Aristoteles selbst fast nirgend anwendet. Höchstens führt er etwa einige vereinzelte Thatsachen an und springt dann sofort von diesen zu den allgemeinsten Principien, die er fortan in rein deductivem Verfahren dogmatisch festhält.[54]) So demonstrirt Aristoteles aus allgemeinen Principien, dass es ausser unsrer geschlossenen Weltkugel nichts geben könne; so kommt er zu seiner verderblichen Lehre von der „natürlichen" Bewegung eines jeden Körpers im Gegensatze zu der „gewaltsamen" Bewegung, zu der Behauptung, dass die linke Seite des Körpers kälter sei als die rechte, zu der Lehre vom Uebergang eines Stoffes in einen andern, von der Unmöglichkeit der Bewegung im leeren Raum, zu dem absoluten Unterschied von kalt und warm, schwer und leicht u. s. w. So construirt er a priori, wie viele Arten von Thieren es geben könne, beweist aus allgemeinen Principien, warum die Thiere diese oder jene Theile haben müssen, und zahlreiche andre Sätze, die dann stets wieder mit strengster Consequenz angewandt werden und die in ihrer Gesammtheit eine erfolgreiche Forschung durchaus unmöglich machen. Diejenige Wissenschaft, zu welcher sich die platonische und aristotelische Philosophie am günstigsten stellen, ist natürlich die Mathematik, in welcher das deductive Princip so glänzende Resultate erzielt hat. Aristoteles betrachtet denn auch die Mathematik als das Vorbild aller Wissenschaften, allein ihrer Anwendung in der Erforschung der Natur verschliesst er den Weg, indem er überall das Quantitative auf Qualitatives zurückführt, also genau den umgekehrten Weg einschlägt, wie die neuere Naturwissenschaft.

Mit der Deduction im Bunde steht die dialektische Behandlung der Streitfragen. Aristoteles liebt es, die Ansichten seiner Vorgänger historisch-kritisch zu erörtern. Sie sind ihm die Repräsentanten aller überhaupt möglichen Meinungen, denen dann seine eigne Ansicht abschliessend gegenüber tritt. Uebereinstimmung Aller ist ein vollgültiger Beweis; Widerlegung aller andern Ansichten lässt die scheinbar einzig übrigbleibende als nothwendig erscheinen. Schon Plato unterschied das „Wissen" von der „richtigen Meinung" durch die Fähigkeit des Wissenden, alle Einwürfe dialektisch abzuweisen und die eigne Ansicht im Kampf der Meinungen siegreich zu be-

haupten. Aristoteles führt die Gegner selbst auf; er lässt sie ihre Ansichten (oft mangelhaft genug!) darlegen, disputirt auf dem Papier mit ihnen und sitzt dann in eigner Sache zu Gericht. So tritt der Sieg im Disput an die Stelle des Beweises, der Meinungskampf an die Stelle der Analyse und das ganze Verfahren bleibt ein völlig subjektives, aus welchem wirkliche Wissenschaft nicht hervorgehen kann.

Wenn man sich nun fragt, wie es möglich war, dass ein solches System nicht nur dem Materialismus, sondern jeder empirischen Richtung überhaupt auf Jahrhunderte den Weg verschliessen konnte, und wie es möglich ist, dass „die organische Weltanschauung des Aristoteles“ noch heute von einer mächtigen Schule als die gegebene und unumstössliche Basis aller wahren Philosophie gepriesen wird, so dürfen wir dabei zunächst nicht vergessen, dass die Speculation überhaupt es liebt, an die naiven Anschauungen des Kindes und des Köhlers anzuknüpfen und so gleichsam im Gebiete des menschlichen Denkens das Niedrigste und das Höchste in Verbindung zu bringen gegenüber der relativistischen Mitte. Wir haben bereits gesehen, wie der consequente Materialismus zwar fähig ist in einer Weise, welche allen andern Systemen versagt bleibt, Ordnung und Zusammenhang in die sinnliche Welt zu bringen und wie er berechtigt ist, von hier aus selbst den Menschen mit sammt seinen Handlungen als Specialfall der allgemeinen Naturgesetze zu betrachten; wie aber dabei zwischen dem Menschen als Gegenstand der empirischen Forschung und dem Menschen, so wie das Subjekt unmittelbar sich selbst weiss, eine ewige Kluft befestigt bleibt. Daher kehrt der Versuch immer und immer wieder, ob denn nicht vielleicht das Ausgehen vom Selbstbewusstsein eine befriedigendere Weltanschauung gebe und so stark ist der geheime Zug des Menschen nach dieser Seite, dass dieser Versuch hundertmal als gelungen betrachtet wird, wenn auch alle früheren Versuche bereits als unzulänglich erkannt sind.

Zwar wird es einer der wesentlichsten Fortschritte der Philosophie sein, wenn diese Versuche endlich definitiv aufgegeben werden, aber nimmer wird das geschehen, wenn der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft nicht auf anderm Wege seine Befriedigung erhält. Wir sind nun einmal nicht geschaffen, bloss zu erkennen, sondern auch zu dichten und zu bauen, und mit mehr oder weniger Misstrauen gegen die definitive Gültigkeit dessen, was Verstand und

Sinne uns zu bieten vermögen, wird die Menschheit immer wieder den Mann freudig begrüssen, der es versteht, in genialer Weise, alle Bildungsmomente seiner Zeit benutzend, jene Einheit der Welt und des Geisteslebens zu schaffen, welche unsrer Erkenntniss versagt ist. Diese Schöpfung wird gleichsam nur der Ausdruck der Sehnsucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen sein, aber dies ist etwas Grosses und für die Erhaltung und Ernährung unsres geistigen Lebens so wichtig, wie die Wissenschaft, wiewohl nicht so dauerhaft als diese; denn die Forschung im Stückwerk des positiven Wissens und in den Relationen, welche allein den Gegenstand unsrer Erkenntniss ausmachen, ist absolut durch ihre Methode und die speculative Erfassung des Absoluten kann nur eine relative Bedeutung als Ausdruck der Anschauungen eines Zeitalters in Anspruch nehmen.

Steht uns nun aber das aristotelische System beständig als eine feindliche Macht gegenüber in Beziehung auf die klare Unterscheidung dieser Gebiete, ist es noch immer das Urbild des Verkehrten, das grosse Beispiel dessen, was nicht sein soll, in seiner Vermengung und Verwechslung von Speculation und Forschung und in dem Anspruch, das positive Wissen nicht nur zusammenzufassen, sondern auch zu beherrschen; so müssen wir anderseits anerkennen, dass dies System das vollendetste Beispiel wirklicher Herstellung einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung ist, welches die Geschichte uns bisher gegeben hat. Mussten wir auch den Forscherruhm des Aristoteles schmälern, so bleibt doch allein die Art, wie er das Gesammtwissen seiner Zeit in sich aufnahm und zu einer Einheit verband, eine Riesenarbeit des Geistes und neben dem Verkehrten, das wir hier nachweisen mussten, finden sich auf allen Gebieten reiche Spuren eines durchdringenden Scharfsinns. Dazu verdient Aristoteles schon allein als Urheber der Logik einen hohen Ehrenplatz in der Philosophie und wenn die völlige Verschmelzung derselben mit seiner Metaphysik auch den Werth der Leistung an sich genommen beeinträchtigt, so steigt dadurch doch wieder die Kraft und der Zauber des Systems. In einem so fest gefugten Bau konnten die Geister ausruhen und ihre Stütze finden in gährender und treibender Zeit, als die Trümmer der alten Cultur verbunden mit den ergreifenden Ideen einer neuen Religion in den Köpfen der Abendländer eine so grosse und trübe Bewegung und ein so stürmisches Ringen nach neuen Formen hervorriefen. Wie wohl war

es unsern Vorfahren in dem geschlossenen Ring des sich ewig umwälzenden Himmelsgewölbes auf ihrer ruhenden Erde, und welche Zuckungen rief der scharfe Luftzug hervor, der aus der Unendlichkeit hereindrang, als Kopernikus diese Hülle sprengte!

Doch wir vergessen, dass wir noch nicht daran sind, die Bedeutung des aristotelischen Systems für das Mittelalter zu erörtern. In Griechenland gewann dasselbe erst ganz allmählich das Uebergewicht über alle andern Systeme, als nach dem Untergang der klassischen Zeit, welche vor Aristoteles liegt, auch jene reiche Blüthe des wissenschaftlichen Lebens, welche erst nach ihm eintrat, in Verfall kam und das schwankende Gemüth auch hier nach der stärksten Stütze griff, welche sich ihm zu bieten schien. Für einstweilen strahlte das Gestirn der peripatetischen Schule hell genug neben andern Sternen, aber der Einfluss des Aristoteles und seiner Lehre vermochte noch nicht zu hindern, dass bald nach ihm materialistische Anschauungen mit erheblicher Gewalt wieder hervortraten und selbst in seinem eignen Systeme Anknüpfungspunkte zu finden suchten.

IV. Der Materialismus in Griechenland und Rom nach Aristoteles. Epikur.

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie jene Entwicklung in Gegensätzen, welche durch Hegel eine so grosse Bedeutung für die philosophische Betrachtung der Geschichte gewonnen hat, stets aus den allgemeinen culturhistorischen Verhältnissen zu erklären ist. Eine mächtig sich ausbreitende und scheinbar ihr ganzes Zeitalter durchdringende Richtung lebt sich aus und findet in der jüngeren Generation keinen rechten Boden mehr, während aus andern, bisher verborgen strömenden Gedankenkreisen sich frische Kräfte erheben und, an den veränderten Charakter der Völker und Staaten anknüpfend, ein neues Losungswort ausgeben. Generationen erschöpfen sich in der Hervorbringung von Ideen, wie der Boden, welcher längere Zeit das gleiche Produkt hervorbringt und aus dem Brachfeld spriesst die reichste Saat hervor.

Ein solcher Wechsel von Kraft und Ohnmacht tritt auch in der Geschichte des griechischen Materialismus hervor. Materialistische Denkweise beherrschte die Philosophie des fünften Jahrhunderts vor

Christo, das Zeitalter eines Demokrit und Hippokrates. Erst gegen Ende dieses Jahrhunderts wurde durch Sokrates eine spiritualistische Richtung angebahnt, die, mannichfach modificirt, in den Systemen des Plato und Aristoteles das folgende Jahrhundert beherrscht.

Aber aus der eigenen Schule des Aristoteles gingen wieder Männer hervor, wie Dicäarch und Aristoxenus, welche die Substanzialität der Seele läugneten; endlich der berühmte Physiker Strato aus Lampsakus, dessen Lehre, so viel sich aus den spärlichen Ueberlieferungen entnehmen lässt, von einer rein materialistischen sich kaum unterscheidet.

Den νοῦς des Aristoteles betrachtete Strato nur noch als das auf Empfindung beruhende Bewusstsein.[55]) Die Thätigkeit der Seele fasste er als wirkliche Bewegung. Alles Sein und Leben leitete er her aus den der Materie innewohnenden Naturkräften.

Wenn wir jedoch finden, dass das ganze dritte Jahrhundert wieder durch eine neue Hebung materialistischer Denkweise bezeichnet ist, so macht Strato's Reform der peripatetischen Schule hier nur eine vermittelnde Richtung geltend. Entscheidend ist das System und die Schule Epikurs. Ja, selbst die grossen Gegner dieses Mannes, die Stoiker, neigen auf dem Gebiete der Physik entschieden zu materialistischer Auffassungsweise.

Die culturhistorische Wendung, welche der neuen Strömung Bahn machte, war der Untergang der griechischen Freiheit und der Zusammenbruch des hellenischen Lebens, jener kurzen aber in ihrer Art einzigen Blüthezeit, an deren Schluss wir die athenische Philosophie auftreten sehen. Sokrates und Plato waren Athener und Männer jenes ächt hellenischen Geistes, der freilich schon unter ihren Augen zu schwinden begann. Aristoteles steht nach Zeit und Persönlichkeit schon auf der Schwelle des Uebergangs; aber gestützt auf Plato und Sokrates schloss er sich noch ganz der hinter ihm liegenden Periode an. Wie eng schliesst sich bei Plato und Aristoteles die Ethik noch an die Idee des Staates an! Die radicalen Reformen des platonischen Staates sind aber wie die conservativen Erörterungen der aristotelischen Politik einem Staatsideal gewidmet, welches dem überhandnehmenden Individualismus kräftigen Widerstand leisten soll.

Der Individualismus lag aber in der Zeit und ein ganz andrer Schlag von Männern tritt jetzt auf und bemächtigt sich des Zeitgedankens. Wieder sind es die Aussenwerke der griechischen Welt,

welche der folgenden Epoche die Mehrzahl ihrer hervorragenden Philosophen geben; und zwar diesmal nicht jene alten hellenischen Colonieen in Ionien und Grossgriechenland, sondern vorwiegend Gegenden, in welchen das griechische Element mit fremden, besonders orientalischen Culturkreisen in Verbindung trat.[56]) Die Liebe zur positiven Naturforschung trat in diesem Zeitalter wieder lebhafter hervor, allein die Gebiete begannen sich zu trennen. Wenn auch Naturforschung und Philosophie niemals im Alterthum in jenen feindlichen Gegensatz traten, den wir in der Gegenwart so oft beobachten, so sind doch die grossen Namen auf beiden Gebieten nicht mehr dieselben; die Forscher pflegten sich einer Philosophenschule in freierer Weise anzuschliessen und die Häupter der Philosophenschulen waren nicht mehr Forscher, sondern vor allen Dingen Vertreter und Lehrer ihres Systems.

Der praktische Gesichtspunkt, den Sokrates in der Philosophie geltend gemacht hatte, verband sich jetzt mit dem Individualismus und trat dadurch nur noch einseitiger hervor; denn die Stützen, welche Religion und Staatsleben dem Bewusstsein des Einzelnen in der früheren Periode noch dargeboten hatten, brachen jetzt gänzlich zusammen und der vereinsamte Geist suchte seinen einzigen Halt in der Philosophie. So kam es, dass auch der Materialismus dieser Epoche, so eng er sich auch in der Naturbetrachtung an Demokrit anlehnte, doch vor allen Dingen auf ein ethisches Ziel ausging: auf die Befreiung des Gemüthes von Zweifeln und Sorgen und die Gewinnung eines stillen und heiteren Seelenfriedens.

Doch bevor wir vom Materialismus im engeren Sinne des Wortes reden (vgl. Anm. 1), seien hier einige Bemerkungen über den „Materialismus der Stoiker" eingeschaltet!

Auf den ersten Blick könnte man meinen, es gebe keinen consequenteren Materialismus, als den der Stoiker, da sie alles Wirkliche für Körper erklären. Gott und die menschliche Seele, Tugenden und Affecte sind Körper. Es kann keinen schrofferen Gegensatz geben, als zwischen Plato und den Stoikern. Jener lehrt, dass der Mensch gerecht ist, wenn er an der Idee der Gerechtigkeit Theil hat: nach den Stoikern muss er den Gerechtigkeitsstoff im Leibe haben.

Das klingt materialistisch genug, allein gleichwohl fehlt diesem Materialismus der entscheidende Zug: die rein materielle Natur der Materie; das Zustandekommen aller Erscheinungen, einschliesslich

des Zweckmässigen und des Geistigen, durch Bewegungen des Stoffes nach allgemeinen Bewegungsgesetzen.

Der Stoff der Stoiker hat die mannigfachsten Kräfte und er wird im Grunde zu dem, was er in jedem Falle ist, erst durch die Kraft. Die Kraft aller Kräfte aber ist die Gottheit, welche die ganze Welt mit ihrer Wirkung durchstrahlt und bewegt. So stehen sich die Gottheit und der bestimmungslose Stoff fast gegenüber, wie im aristotelischen System die höchste Form, die höchste Energie und die blosse Möglichkeit Alles zu werden, was die Form in ihr wirkt: eben Gott und die Materie. Allerdings haben die Stoiker keinen transcendenten Gott und keine vom Körper absolut unterschiedne Seele, allein ihre Materie ist durch und durch beseelt, nicht bloss bewegt, ihr Gott ist mit der Welt identisch, aber er ist eben doch mehr als die sich bewegende Materie; er ist „die feurige Vernunft der Welt," und diese Vernunft wirkt das Vernünftige, das Zweckmässige, wie der Vernunftstoff des Diogenes von Apollonia, nach Gesetzen, welche der Mensch seinem Bewusstsein, nicht seiner Anschauung sinnlicher Objecte entnimmt. Anthropomorphismus, Teleologie und Optimismus beherrschen daher das stoische System durch und durch und der wahre Grundcharakter desselben muss als ein pantheistischer bezeichnet werden.

Eine auffallend reine und correcte Lehre hatten die Stoiker von der Willensfreiheit. Die sittliche Zurechnung knüpft sich an die Thatsache, dass die Handlung aus dem Willen und damit aus dem innersten und eigensten Wesen des Menschen fliesst; die Art aber, wie der Wille eines jeden Menschen sich gestaltet, ist nur ein Ausfluss der grossen Nothwendigkeit und göttlichen Vorherbestimmung, welche das ganze Getriebe des Weltsystems bis in's Kleinste beherrscht.

Auch für sein Denken ist der Mensch verantwortlich, weil auch unsre Urtheile nicht ohne den Einfluss unsres sittlichen Charakters zu Stande kommen.

Die Seele, welche körperlicher Natur ist, erhält sich eine Zeit lang nach dem Tode; schlechte und unweise Seelen, deren Stoff weniger rein und dauerhaft ist, gehen schneller unter; die guten steigen zu einem Ort der Seligen empor, wo sie verharren bis sie im grossen Weltenbrand mit Allem, was ist, wieder in die Einheit des göttlichen Wesens zurückfliessen.

Wie kamen nun aber grade die Stoiker von ihrer hochgespannten

Tugendlehre aus zu einer solchen, dem Materialismus in manchen Punkten nahe stehenden Weltanschauung? Zeller glaubt, wegen ihrer praktischen Richtung hätten sie die Metaphysik in der einfachsten Form ergriffen, wie sie sich aus der unmittelbaren Erfahrung des handelnden Menschen ergiebt.[57]) Diese Auffassung der Sache hat viel für sich, aber im System Epikurs ergiebt sich doch noch ein tieferes Band zwischen Ethik und Physik. Sollte ein solches bei den Stoikern fehlen? Sollte nicht vielleicht Zeno grade im Gedanken der unbedingten Einheit des Weltganzen eine Stütze seiner Tugendlehre gefunden haben? Aristoteles lässt uns im Dualismus des transcendenten Gottes und der von ihm bewegten Welt, des thierisch-beseelten Leibes und des abtrennbaren unsterblichen Geistes zurück: eine vortreffliche Grundlage für das gebrochene, aus dem Staube zur Ewigkeit emporseufzende Bewusstsein des christlichen Mittelalters, aber nicht für die stolze Autarkie des Stoikers.

Vom absoluten Monismus aus ist der Schritt zur Physik der Stoiker nicht mehr weit, denn nun müssen alle Körper blosse Vorstellung werden, oder alle Geister, sammt dem, was sich in ihnen bewegt, müssen Körper werden; ja, wenn man den Körper, wie die Stoiker, einfach definirt, als das Ausgedehnte im Raume, so ist der Unterschied beider, scheinbar extrem einander gegenüberstehenden Anschauungsweisen nicht einmal gross; doch wir brechen hier ab, denn wie auch der Zusammenhang zwischen Ethik und Physik bei den Stoikern gewesen sein mag, so gehören doch jedenfalls die Speculationen über den Raum in seinem Verhältniss zur Welt der Vorstellungen und der Körper erst den neueren Jahrhunderten an. — Wir wenden uns nun zur Erneuerung eines consequenten, auf rein mechanischer Weltanschauung ruhenden Materialismus durch Epikur.

Epikurs Vater soll ein armer Schulmeister aus Athen gewesen sein, welcher einen Colonie-Antheil auf Samos erlooste. Dort wurde dann Epikur gegen Ende des Jahres 342 oder anfangs 341 geboren. In seinem 14. Jahre, erzählt man, las er in der Schule Hesiods Kosmogonie, und da alle Dinge aus dem Chaos abgeleitet wurden, fragte er, woher denn das Chaos sei? Hierauf konnten seine Lehrer nichts antworten, das ihm genügt hätte, und von Stund an begann der junge Epikur auf seine eigne Faust zu philosophiren.

In der That ist auch Epikur als Autodidakt zu betrachten, obgleich die wesentlichsten Gedanken, die er in seinem System ver-

einigte, einzeln bereits allgemein bekannt waren. Seine encyklopädische Vorbildung soll mangelhaft gewesen sein. Er schloss sich keiner der damals herrschenden Schulen an, studirte aber um so fleissiger die Werke Demokrits, die ihm das Fundament seiner Weltanschauung, die Lehre von den Atomen zuführten. Nausiphanes, ein zur Skepsis neigender Anhänger Demokrits soll ihn schon auf Samos in diese Lehre eingeführt haben.

Bei alledem kann man nicht annehmen, dass Epikur aus Unkenntniss anderer Systeme seinen Weg als Autodidakt genommen habe; denn schon als Jüngling von 18 Jahren kam er nach Athen und hörte vermuthlich Xenokrates, den Schüler Plato's, während Aristoteles, der Gottlosigkeit angeklagt, zu Chalcis seinem Lebensende entgegensah.

Wie ganz anders war damals die Lage Griechenlands, als vor hundert Jahren, da Protagoras noch lehrte! Damals war der Gipfel äusserer Macht von Athen, der Stadt freier Bildung, erreicht. Kunst und Literatur standen in höchster Blüthe; die Philosophie war beseelt von übermüthiger Jugendkraft. — Epikurs Studium in Athen fiel in die Zeit des Unterganges der Freiheit.

Theben war zerstört und Demosthenes lebte in der Verbannung. Aus Asien schallten die Siegesbotschaften des Macedoniers Alexander herüber; die Wunder des Orients erschlossen sich, und der erweiterte Gesichtskreis liess mehr und mehr das hellenische Vaterland mit seiner glorreichen Vergangenheit als die abgeschlossene Vorstufe neuer Entwickelungen erscheinen, deren Woher und Wohin noch Niemand kannte.

Alexander starb plötzlich zu Babylon; die letzte Zuckung der Freiheit erfolgte, um von Antipater grausam unterdrückt zu werden. Unter diesen Wirren verliess auch Epikur wieder Athen, um nach dem ionischen Wohnsitze seiner Eltern zurückzukehren. Er soll sodann in Kolophon, Mitylene und Lampsakus gelehrt haben; an letzterem Orte gewann er seine ersten Anhänger. Erst als gereifter Mann kehrte er nach Athen zurück. Dort kaufte er einen Garten, in dem er mit seinen Anhängern lebte. Dieser Garten soll die Aufschrift getragen haben: „Fremdling, hier wird dir's wohl sein; hier ist das höchste Gut die Lust."

Mässig und einfach lebte hier Epikur mit seinen Schülern in einträchtigem Streben, in herzlicher Freundschaft, wie in einer friedvollen Familie. In seinem Testament vermachte er den Garten seiner

Schule, die noch lange dort ihren Mittelpunkt fand. Das ganze Alterthum kannte kein Beispiel eines schöneren und reineren Zusammenlebens, als das Epikurs und seiner Schule.

Epikur verwaltete nie ein öffentliches Amt; doch soll er sein Vaterland geliebt haben. Er kam nie in Conflict mit der Religion, denn er verehrte die Götter fleissig in der herkömmlichen Weise, ohne deshalb eine Ansicht von ihnen zu heucheln, die nicht die seinige war.

Das Dasein der Götter begründete er auf die klare subjective Erkenntniss, die wir von ihnen haben; aber nicht der sei gottlos, lehrte er, der die Götter der Menge leugnet, sondern vielmehr der, welcher den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt. Man hat sie als ewige, unsterbliche Wesen zu betrachten, deren Seligkeit jeden Gedanken an eine Sorge oder ein Geschäft ausschliesst; daher gehen die Ereignisse der Natur ihren Gang nach ewigen Gesetzen und niemals greifen die Götter ein, deren Hoheit man beleidigt, wenn man glaubt, dass sie sich um uns kümmern; wir müssen sie aber verehren um ihrer Vollkommenheit willen.

Fasst man alle diese zum Theil widersprechend scheinenden Aeusserungen zusammen, so ist wohl kein Zweifel, dass Epikur in Wahrheit die Vorstellung von den Göttern als ein Element edlen menschlichen Wesens verehrte und nicht die Götter selbst als äussere Wesen. Unter diesem Gesichtspunkte einer subjectiven, das Gemüth zu harmonischer Stimmung bringenden Gottesverehrung allein lassen sich die Widersprüche lösen, in welche uns sonst das System Epikurs verwickelt bleiben müsste.

Denn wenn die Götter sind, aber nicht wirken, so würde das der gläubigen Frivolität der Massen gerade genügen, um sie zu glauben, aber nicht zu verehren, und Epikur that im Grunde das Umgekehrte. Er verehrt die Götter um ihrer Vollkommenheit willen; dies konnte er thun, gleichviel, ob diese Vollkommenheit sich in ihren äusseren Wirkungen zeigt, oder ob sie nur in unseren Gedanken als Ideal sich entfaltet; und letzteres scheint sein Standpunkt gewesen zu sein.

In diesem Sinne dürfen wir auch nicht denken, dass seine Verehrung der Götter lediglich Heuchelei gewesen sei, um sich mit der Masse des Volkes und mit der gefährlichen Priesterschaft auf gutem Fusse zu erhalten; sie kam ihm gewiss von Herzen, da seine sorglosen und schmerzlosen Götter in der That das wirkliche Ideal seiner

Philosophie gleichsam verkörpert darstellten. Es war höchstens eine Concession an das Bestehende und gewiss eine süsse Jugendgewohnheit zugleich, wenn er sich hier den Formen anschloss, die allerdings von seinem Standpunkte aus mindestens als willkürlich und in ihren Besonderheiten gleichgültig erscheinen mussten.

So konnte Epikur durch weise Frömmigkeit sein Leben würzen und dennoch das Bestreben in den Mittelpunkt seiner Philosophie setzen, jene Beruhigung der Seele zu gewinnen, die allein in der Befreiung von thörichtem Aberglauben ihre unerschütterliche Grundlage findet.

So lehrte denn Epikur ausdrücklich, dass auch die Bewegung der Himmelskörper nicht auf Wunsch oder Antrieb eines göttlichen Wesens erfolge; auch seien die Himmelskörper nicht selbst göttliche Wesen, sondern alles sei durch eine ewige Ordnung geregelt, nach der Entstehen und Vergehen wechseln müsse.

Den Grund dieser ewigen Ordnung zu erforschen ist das Geschäft der Naturforscher, und in dieser Erkenntniss finden die vergänglichen Wesen ihre Glückseligkeit.

Die blosse historische Kenntniss der Naturvorgänge ohne Wissen um die Gründe hat keinen Werth; denn sie befreit nicht von Furcht und erhebt nicht über den Aberglauben. Je mehr Ursachen der Veränderung wir gefunden haben, destomehr erhalten wir die Ruhe der Betrachtung, und man darf nicht glauben, dass diese Forschung ohne Einfluss auf die Glückseligkeit sei. Denn die vornehmste Unruhe entsteht dem menschlichen Herzen daraus, dass man diese irdischen Dinge als unvergänglich und beseligend ansieht, und alsdann vor jeder Veränderung, die dennoch eintritt, zittern muss. Wer den Wechsel der Dinge als nothwendig zu ihrem Wesen gehörig ansieht, ist offenbar frei von dieser Noth.

Andere fürchten nach den alten Mythen eine ewige unglückliche Zukunft, oder wenn sie zu klug sind dieses zu glauben, so fürchten sie wenigstens die Beraubung alles Gefühls, welche der Tod mit sich bringt, als ein Uebel, gleichsam als könnte die Seele dasselbe noch fühlen.

Der Tod ist aber für uns gleichgültig, denn er beraubt uns ja eben der Empfindung. So lange wir sind, ist der Tod nicht da; wenn nun aber der Tod da ist, sind wir nicht mehr da. Man kann aber auch nicht das Herannahen eines Dinges fürchten, das an sich selbst nichts Fürchterliches hat. Noch thörichter ist es freilich, einen

frühen Tod zu rühmen, den man sich ja gleich selbst geben kann. Für den ist kein Uebel mehr im Leben, der sich wahrhaft überzeugt hat, dass nicht zu leben kein Uebel mehr sei.

Jede Lust ist ein Gut, jeder Schmerz ist ein Uebel; aber deshalb ist noch nicht jede Lust zu verfolgen und jeder Schmerz zu fliehen. Bleibende Wollüste sind allein die Seelenruhe und die Schmerzlosigkeit, und diese sind daher der wahre Zweck des Daseins. —

Auf diesem Punkte weicht Epikur schroff ab von Aristipp, der die Lust in der Bewegung fand und die einzelne Lust für den wahren Zweck erklärte. Das stürmische Leben Aristipps gegenüber dem ruhigen Gartenleben Epikurs zeigt, wie dieser Gegensatz durchgeführt wurde. Unruhige Jugend und zurückgezogenes Alter der Nation wie der Philosophie scheinen sich zugleich in diesen Gegensätzen zu spiegeln.

Nicht weniger tritt Epikur dem Aristipp, von dem er so viel gelernt hat, gegenüber, indem er die geistige Lust für höher und vorzüglicher erklärte, als die physische, denn der Geist werde nicht nur von Gegenwärtigem, sondern auch von Vergangenem und Zukünftigem erregt.

Darin war jedoch auch Epikur consequent, dass er erklärte, die Tugenden müsse man nur um der Lust willen erwählen, wie die Heilkunst um der Gesundheit willen, allein er setzte hinzu, dass die Tugend allein von der Lust unzertrennlich; alles Uebrige könne als vergänglich von ihr getrennt werden. So nahe stand Epikur logisch seinen Gegnern Zeno und Chrysippus, welche erklärten, dass die Tugend allein das Gute sei; und dennoch zufolge der Verschiedenheit des Ausgangspunktes die grösste Verschiedenheit der Systeme!

Alle Tugenden leitet Epikur aus der Weisheit ab, die uns lehre, dass man nicht glücklich sein könne, ohne weise, edel und gerecht zu sein, und dass man umgekehrt auch nicht weise, edel und gerecht sein könne, ohne wahrhaft glücklich zu sein. Die Physik tritt bei Epikur in den Dienst der Ethik, und es konnte nicht ausbleiben, dass diese untergeordnete Stellung auf seine Naturerklärung nachtheilig einwirkte. Denn da es der ganze Zweck in der Naturerklärung ist, von Furcht und Unruhe zu befreien, so hört der Trieb des Forschens auf, sobald dieser Zweck erreicht ist. Er ist aber erreicht, sobald nachgewiesen ist, wie die Ereignisse aus

allgemeinen Gesetzen hervorgehen können. Die Möglichkeit genügt hier, denn wenn ein Erfolg auf natürlichen Ursachen beruhen kann, so brauche ich schon nicht mehr nach übernatürlichen zu greifen. Man erkennt hier ein Princip, das der deutsche Rationalismus des vorigen Jahrhunderts nicht selten auf die Erklärung von Wundern anwandte.

Es wird darüber vergessen zu fragen, ob und wie wir beweisen können, was der wirkliche Grund der Ereignisse sei, und dieser Mangel an Entscheidung rächt sich; denn auf die Dauer beruhigen doch nur diejenigen Erklärungen, in denen sich ein Zusammenhang und ein einheitliches Princip ausspricht. Ein solches Princip hatte zwar Epikur, wie wir unten sehen werden, in dem kühnen Gedanken, dass bei der Unendlichkeit der Welten alles überhaupt Mögliche auch irgendwo und irgendwann im Universum wirklich sei, allein dieser allgemeine Gedanke hat mit dem ethischen Zweck der Physik, der sich doch auf unsre Welt beziehen muss, wenig zu schaffen.

So nahm Epikur hinsichtlich des Mondes an, er könne sein eignes Licht haben, es könne aber auch von der Sonne kommen. Wenn er sich nun plötzlich verfinstert, so kann ja ein vorübergehendes Erlöschen des Lichtes stattfinden; es kann aber auch sein, dass die Erde zwischen Sonne und Mond tritt und so durch ihren Schatten die Verfinsterung hervorruft.

Letztere Meinung scheint freilich die eigentliche Schulerklärung der Epikureer gewesen zu sein; allein sie wird mit der anderen so zusammengestellt, dass man sieht, die Entscheidung gilt als unwesentlich. Man kann wählen, welche Hypothese man vorzieht; nur bleibe die Erklärung natürlich.

Diese Natürlichkeit musste auf Analogien mit anderen bekannten Fällen beruhen, denn Epikur erklärt, dass das ächte Naturstudium nicht willkürlich neue Gesetze aufstellen dürfe, sondern dass es überall auf die wirklich beobachteten Vorgänge sich gründen müsse. Sobald man den Weg der Beobachtung verlässt, ist man von der Spur der Natur abgekommen und wird auf Hirngespinnste getrieben.

Im Uebrigen ist die Naturlehre Epikurs fast völlig die des Demokrit, nur ist sie uns durch ausführlichere Nachrichten erhalten. Folgende Sätze enthalten das Wichtigste:

Aus Nichts wird Nichts, denn sonst könnte aus Allem Alles werden. Alles was ist, ist Körper; unkörperlich ist nur der leere Raum.

Von den Körpern sind einige aus Verbindung entstanden; andere sind die, aus denen alle Verbindungen entstehen. Diese sind untheilbar und absolut unveränderlich.

Das Weltall ist unbegrenzt und daher muss auch die Zahl der Körper eine unendliche sein.

Die Atome sind in beständiger Bewegung, theils weit von einander entfernt, theils gerathen sie nahe zusammen und verbinden sich. Einen Anfang hiervon aber giebt es nicht. In den Atomen sind keine Qualitäten, ausser Grösse, Figur und Schwere.

Dieser Satz, der das Vorhandensein innerer Zustände im Gegensatze zu äusseren Bewegungen und Verbindungen förmlich leugnet, bildet einen der charakteristischen Punkte des Materialismus überhaupt. Mit der Annahme innerer Zustände hat man bereits das Atom zur Monade gemacht und man bewegt sich zum Idealismus oder zum pantheistischen Naturalismus hinüber.

Die Atome sind kleiner als jede messbare Grösse. Sie haben eine Grösse, aber nicht diese oder jene bestimmte, denn jede angebbare Grösse kommt ihnen nicht zu.

Ebenso ist die Zeit, in welcher sich die Atome im leeren Raume bewegen, ganz unangeblich klein; ihre Bewegung hat durchaus kein Hinderniss. Die Figuren der Atome sind von unangeblicher Mannichfaltigkeit, aber doch ist die Zahl der vorkommenden Formen nicht schlechthin unendlich, weil sonst die im Weltall möglichen Bildungen nicht in bestimmte, wenn auch äusserst weite Grenzen geschlossen sein könnten. [58])

In einem begrenzten Körper ist auch die Zahl wie die Verschiedenheit der Atome eine endliche, es giebt daher auch keine Theilung bis ins Unendliche.

Im leeren Raume giebt es kein Oben und Unten; dennoch muss auch hier eine Richtung der Bewegung der anderen entgegengesetzt sein. Solcher Richtungen giebt es unzählige, bei denen man in Gedanken ein Oben und Unten denken kann.

Die Seele ist ein feiner, durch das ganze Aggregat des Leibes zerstreuter Körper, am ähnlichsten dem Lufthauch mit einer Beimischung von Wärme. — Hier müssen wir die Gedanken Epikurs wieder durch eine kurze Bemerkung unterbrechen.

Unseren heutigen Materialisten würde gerade die Annahme einer solchen aus feiner Materie bestehenden Seele unter allen am meisten widerstehen. Allein während man dergleichen Annahmen

jetzt meist nur noch bei phantastischen Dualisten findet, stand die Sache damals, wo man von der Art der Nerventhätigkeit und den Funktionen des Gehirns nichts wusste, ganz anders. Die materielle Seele Epikurs ist ein ächter Bestandtheil des leiblichen Lebens, ein Organ, und nicht ein fremdartiges, für sich bestehendes und bei der Auflösung des Körpers für sich beharrendes Wesen. Dies geht aus den folgenden Ausführungen deutlich hervor:

Der Leib deckt die Seele und leitet ihr die Empfindung zu; er wird durch sie der Empfindung mit theilhaftig, jedoch unvollständig, und er verliert diese Empfindung, wenn die Seele sich zerstreut. Löst sich der Körper auf, so muss die Seele sich mit auflösen.

Die Entstehung der Bilder im Verstande kommt her von einer beständigen Ausstrahlung feiner Theilchen von der Oberfläche der Körper. Auf diese Art gehen wirkliche Abbilder der Dinge stofflich in uns ein.

Auch das Hören geschieht durch eine Strömung, die von den tönenden Körpern ausgeht. Sobald der Schall entsteht, wird der Laut aus gewissen Schwellungen gebildet, welche eine luftähnliche Strömung erzeugen.

Interessanter als jene Hypothesen, die beim Mangel aller wahren Naturforschung nicht anders als höchst kindlich ausfallen konnten, sind solche erklärende Annahmen, die von genauen positiven Kenntnissen unabhängiger sind. So versuchte Epikur die Entstehung der Sprache und des Wissens auf Naturgesetze zurückzuführen.

Die Benennungen der Dinge, lehrte er, sind nicht positiv entstanden, sondern indem die Menschen, je nach der Natur der Dinge, eigenthümliche Laute ausstiessen. Durch Uebereinkunft befestigte sich nun der Gebrauch dieser Laute, und so entwickelten sich die verschiedenen Sprachen. Neue Gegenstände veranlassten auch neue Laute, die dann durch den Gebrauch selbst sich ausbreiteten und verständlich wurden.

Die Natur hat den Menschen mannichfach belehrt und in die Nothwendigkeit versetzt, zu handeln.

Ueber nahe gebrachte Gegenstände entsteht von selbst Nachdenken und Forschung, bei den einen rascher, bei den andern langsamer; und so läuft die Entwickelung der Begriffe durch gewisse Perioden ins Unendliche fort.

Am wenigsten bildete Epikur die Logik aus, aber mit gutem

Bedacht und aus Gründen, die seinem Denken wie seinem Charakter alle Ehre machen. Wenn man bedenkt, wie die grosse Masse der griechischen Philosophen durch paradoxe Behauptungen und dialektische Kunstgriffe zu glänzen suchte und weit mehr verwirrte als erklärte, so kann man den gesunden Sinn Epikurs nur loben, der ihn die Dialektik als unnütz und sogar schädlich verwerfen liess. Er bediente sich daher auch keiner technischen Terminologie von fremdartigem Klange, sondern erklärte alles in der gewöhnlichen Sprache. Vom Redner verlangte er nichts als Deutlichkeit. Dessenungeachtet suchte er einen Kanon der Wahrheit aufzustellen.

Hier stossen wir wieder auf einen Punkt, in welchem Epikur noch fast überall missverstanden und unterschätzt wird. Dass seine Logik sehr einfach ist, gesteht man allgemein zu, aber mit einem geringschätzigen Seitenblick, welcher sich Angesichts der wahren Sachlage schwerlich rechtfertigen lässt. Epikurs Logik ist eine streng sensualistische und empirische; von diesem Standpunkte aus will sie geprüft sein und es dürfte sich zeigen, dass ihre wesentlichen Grundzüge, so weit wir sie aus den verstümmelten und mannichfach getrübten Berichten, die uns erhalten sind, entnehmen können, nicht nur klar und consequent sind, sondern auch unanfechtbar bis zu dem Punkte, wo der einseitige Empirismus überhaupt seine Schranke findet.

Die letzte Basis aller Erkenntniss ist die sinnliche Wahrnehmung. Sie ist an sich immer wahr; nur durch Beziehung derselben auf einen veranlassenden Gegenstand entsteht der Irrthum. Wenn ein Wahnsinniger einen Drachen sieht, so ist diese Wahrnehmung als solche untrüglich. Er nimmt das Bild eines Drachen wahr; daran kann keine Vernunft und keine Denkregel etwas ändern. Wenn er aber glaubt, dieser Drache werde ihn verschlingen, so irrt er. Der Irrthum steckt in der Beziehung der Wahrnehmung auf das Objekt. Es ist generisch der gleiche Irrthum, wie wenn ein Gelehrter mit der nüchternsten Forschung ein Phänomen am Himmel falsch erklärt. Die Wahrnehmung ist wahr, die Beziehung auf eine angenommene Ursache falsch.

Aristoteles lehrt freilich, wahr und falsch zeige sich nur in der Synthesis von Subjekt und Prädikat, im Urtheil. „Chimäre“ ist weder falsch noch wahr; wenn aber Jemand sagt, die Chimäre existirt, oder sie existirt nicht, so sind diese Sätze entweder wahr oder falsch.

Ueberweg behauptet (Grundriss I, 4. Aufl. S. 220) Epikur habe die Wahrheit und die psychische Wirklichkeit miteinander verwechselt. Aber um dies behaupten zu können, muss er die „Wahrheit" definiren als „Uebereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objekte" und diese Definition stimmt zwar mit Ueberwegs Logik, allein sie ist weder allgemein angenommen, noch nothwendig.

Beseitigen wir den Wortstreit! Wenn Epikurs Wahnsinniger bei sich das Urtheil bildet: „Diese Erscheinung ist das Gesichtsbild eines Drachen", so kann Aristoteles nichts mehr gegen die Wahrheit dieses Urtheils einwenden. Dass der Wahnsinnige in Wirklichkeit (nicht immer!) anders urtheilt, gehört nicht hierher.

Diese Bemerkung sollte auch gegen Ueberweg genügen, denn es giebt gewiss nichts, das so sehr im eigentlichsten Sinne des Wortes „an sich" vorhanden ist, als unsre Vorstellungen, von denen alles Andre erst abgeleitet wird. Allein Ueberweg versteht die Sache anders und deshalb soll auch hier dem blossen Missverständniss in Worten anders begegnet werden. „Wahr" kann in seiner Sprache Epikurs Wahrnehmung nicht mehr heissen, wohl aber „gewiss", weil einfach, unbestreitbar, unmittelbar gegeben.

Und nun fragt es sich: Ist diese unmittelbare Gewissheit der einzelnen, individuellen, concreten Wahrnehmungen Basis aller „Wahrheit", auch wenn man sie in Ueberwegs Sinne versteht, oder nicht. Der Empiriker wird sagen Ja, der Idealist (d. h. der platonische, nicht etwa der Berkeley'sche!) wird sagen Nein. Auf die Tiefen dieses Gegensatzes kommen wir später. Hier genügt es, Epikurs Gedankengang völlig klar zu machen und ihn dadurch als berechtigt nachzuweisen.

Bis dahin ist Epikurs Standpunkt derjenige des Protagoras und es ist daher von vorn herein ein Missverständniss, wenn man ihn damit glaubt widerlegen zu können, dass man die Consequenz zieht: also müssen auch entgegengesetzte Behauptungen nach Epikur, wie nach Protagoras, gleich wahr sein. Epikur antwortete: sie sind wahr, jede für ihr Objekt. Die entgegengesetzten Behauptungen über denselben Gegenstand haben aber nur dem Namen nach denselben Gegenstand. Die Objekte sind verschieden; denn die Objekte sind eben nicht die „Dinge an sich", sondern die Sinnesbilder derselben. Diese sind der einzige Ausgangspunkt. Die „Dinge an

6*

sich" bilden noch nicht einmal die nächste, sondern erst die dritte Stufe im Process der Erkenntniss. [59])

Epikur geht auf dem sichern Wege der Empirie über Protagoras hinaus, indem er die Bildung von Erinnerungsbildern anerkennt, welche aus der wiederholten Wahrnehmung entstehen und gegenüber der einzelnen Wahrnehmung also schon den Charakter eines Allgemeinen haben. Diese allgemeine oder allgemein geltende Vorstellung (z. B. die Vorstellung eines Pferdes, nachdem man verschiedene solche Thiere gesehen hat) ist weniger gewiss als die ursprüngliche und einzelne Vorstellung, kann aber gleichwohl, eben ihrer allgemeinen Natur wegen für das Denken eine grössere Rolle spielen.

Sie bildet das Mittelglied beim Uebergang zu den Ursachen, d. h. bei der Forschung nach dem Dinge an sich. Diese Forschung macht erst die Wissenschaft aus, denn was ist die ganze Atomistik Anderes als eine Theorie über das Ding an sich, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt? Gleichwohl ist das Kriterium der Wahrheit aller allgemeinen Sätze stets ihre Bestätigung durch die Wahrnehmung, die Basis aller Erkenntniss. Die allgemeinen Sätze sind daher keineswegs vorzüglich sicher oder wahr. Sie sind zunächst nur „Meinungen", welche sich aus dem Verkehr des Menschen mit den Dingen von selbst entwickeln.

Diese Meinungen sind wahr, wenn sie durch die Wahrnehmungen bestätigt werden. Unsre heutigen Empiriker fordern die Bestätigung durch die „Thatsachen". Ueber das Vorhandensein einer Thatsache aber richtet wieder nur die Wahrnehmung. Wendet der Logiker ein: nicht die Wahrnehmung, sondern die methodische Prüfung entscheide über das Vorhandensein einer Thatsache, so ist dagegen zu erinnern, dass sich die methodische Prüfung selbst in letzter Linie nur auf Wahrnehmungen und deren Deutung beziehen kann. Die elementare Thatsache ist also immer doch die Wahrnehmung und nur darin wird der Gegensatz der Standpunkte sich zeigen, ob die Methode der Verificirung eine rein empirische ist, oder ob sie sich wesentlich auf Sätze stüzt, welche als nothwendig vor jeder Erfahrung betrachtet werden. Diesen Streit haben wir nicht auszumachen. Es genügt gezeigt zu haben, dass man auch im Punkt der Logik, durch die Ungunst einer feindlichen Ueberlieferung verführt, Epikur Oberflächlichkeit und Widersinnigkeit vorgeworfen hat, wo er doch von seinem Standpunkte aus mindestens ebenso verständig zu Werke geht, als

z. B. Descartes, der auch die ganze überlieferte Logik verwirft und einige einfache Regeln der Forschung an die Stelle setzt.

Epikur war der fruchtbarste Schriftsteller der Alten, ausser dem Stoiker Chrysippus, der ihn hierin übertreffen wollte und übertraf; aber während die Bücher des Chrysippus von entlehnten Stellen und Citaten strotzten, citirte Epikur nie und schnitt alles aus ganzem Holze.

Unverkennbar spricht sich in dieser Verschmähung aller Citate jener Radikalismus aus, der sich nicht selten mit materialistischen Anschauungen verbindet: eine Verschmähung des historischen Princips gegenüber dem naturhistorischen. Nehmen wir diese drei Punkte zusammen: dass Epikur Autodidakt war und sich keiner herrschenden Schule anschloss, dass er ferner die Dialektik hasste und sich allgemein verständlicher Sprache bediente, endlich dass er nie citirte und die Andersdenkenden in der Regel einfach ignorirte, so haben wir hier wohl einen wesentlichen Grund des Hasses, den so manche fachmässige Philosophen auf ihn geworfen haben. Die Beschuldigung der Ungründlichkeit fliesst aus derselben Quelle, denn noch heutzutage ist nichts verbreiteter als die Neigung, in unverständlichen, durch einen Schematismus zusammenhängenden Phrasen die Gründlichkeit eines Systems zu suchen. Wenn unsere heutigen Materialisten in der Bekämpfung philosophischer Terminologie zu weit gehen und oft genug Bezeichnungen als unklar verwerfen, die einen ganz bestimmten und nur dem Anfänger nicht sofort verständlichen Sinn ergeben, so ist dies namentlich der Vernachlässigung der geschichtlich gewordenen, genauen Bedeutung der Ausdrücke zuzuschreiben. Ohne Epikur mit Bestimmtheit einen ähnlichen Vorwurf machen zu können, müssen wir doch diesem gemeinsamen Zuge des Ungeschichtlichen Beachtung schenken. Den schärfsten Gegensatz gegen den Materialismus bildet in dieser Beziehung wie in so mancher andern Aristoteles.

Es verdient Beachtung, dass die griechische Philosophie, insofern sie sich in gesunden, einheitlichen und rein intellectuell und sittlich begründeten Systemen darstellt, mit Epikur und seiner Schule abschliesst, wie sie mit den ionischen Naturphilosophen beginnt. Die weitern Entwickelungen fallen den positiven Wissenschaften zu, während die speculative Philosophie im Neuplatonismus völlig ausartet.

Als der greise Epikur zu Athen inmitten seines Schülerkreises

heiter sein Leben beschloss, war bereits zu Alexandria ein neuer Schauplatz griechischen Geisteslebens eröffnet.

Die Zeit liegt noch nicht fern, in der man sich darin gefiel, alexandrinischen Geist als das Stichwort für thatenscheue Gelehrsamkeit und pedantische Wissenskrämerei zu gebrauchen. Selbst mit der Anerkennung alexandrinischer Forschungen verbindet man noch jetzt in der Regel den Gedanken, dass nur der völlige Schiffbruch eines tüchtigen nationalen Lebens dem rein theoretischen Bedürfnisse der Erkenntniss einen solchen Raum habe zugestehen können.

Diesen Ansichten gegenüber ist es auch für unsern Gegenstand von Wichtigkeit, auf den schöpferischen Geist, auf den lebendigen Funken eines grossartigen und in seinem Ziel wie in seinen Mitteln kühnen und gediegenen Strebens hinzuweisen, das uns die Gelehrtenwelt Alexandrias bei näherem Einblicke zeigt.

Denn wenn die griechische Philosophie, aus materialistischen Anfängen entsprossen, nach einem kurzen und glänzenden Kreislauf durch alle erdenklichen Standpunkte in materialistischen Systemen und materialistischen Wendungen anderer Systeme ihren Abschluss fand, so hat man ein Recht, nach dem Endresultat aller dieser Wandlungen zu fragen.

Dieses Endresultat kann man in verschiedenem Sinne aufsuchen. In philosophischen Kreisen hat eine Construction hie und da Beifall gefunden, welche den Gang der Philosophie mit dem Verlauf eines Tages von Nacht durch Morgen und Mittag und Abend wieder zur Nacht hin vergleicht. Die ionischen Naturphilosophen einerseits, der Epikureismus anderseits fallen alsdann der Nacht anheim.

Man darf aber nicht vergessen, dass der Abschluss der griechischen Philosophie mit der Rückkehr Epikurs zu den einfachsten Grundanschauungen nicht in den Zustand poesievoller Kindheit der Nation zurückführte, sondern vielmehr den natürlichen Uebergang bildete zu einem Zeitalter der fruchtbarsten Forschungen auf dem Felde der positiven Wissenschaften.

Historiker halten sich zwar gern an die Thatsache, dass in Griechenland der reissend schnelle Entwickelungsgang der Philosophie eine unheilbare Trennung zwischen dem Denken der geistigen Aristokratie und dem Dichten und Trachten des Volkes hervorbrachte; dass diese Trennung den Untergang der Nation herbeiführte. Allein man kann diess letztere zugeben und dabei wohl festhalten, dass der Untergang der einzelnen Nation den Fortschritt der Menschheit nicht

aufhebt, ja, dass eben im Untergang der Nation das Resultat ihres Strebens, gleich dem Samen der hinwelkenden Pflanze, am gereiftesten und eben deshalb am vollendetsten ausgebildet ist. Sieht man dann, wie solche Resultate wirklich in späteren Zeiten zum Lebenskeim neuer ungeahnter Fortschritte werden, so wird man auch den Gang der Philosophie und der wissenschaftlichen Forschung von einem höheren culturhistorischen Standpunkte aus unbefangener betrachten. Nun lässt sich aber in Wirklichkeit nachweisen, wie die glänzende Naturforschung unserer Zeit in der Epoche ihres Entstehens überall anknüpft an die Ueberlieferungen der Alexandriner.

Weltbekannt sind die Bibliotheken und Schulen von Alexandria, die Munificenz der Könige, der Eifer der Lehrer und Lernenden. Allein alles das ist es nicht, was Alexandrias historische Bedeutung macht: es ist vielmehr der Lebensnerv aller Wissenschaft, die Methode, die hier zum erstenmale in einer Weise auftrat, die für alle Folgezeit entschied; und dieser methodologische Fortschritt ist nicht beschränkt auf diese oder jene Wissenschaft, selbst nicht auf Alexandria allein, er ist vielmehr das gemeinsame Kennzeichen hellenischen Forschens nach Abschluss der speculativen Philosophie. Die Grammatik, begründet in ihren ersten Elementen durch die Sophisten, fand in dieser Zeit einen Aristarch von Samothrake, das Vorbild der Kritiker, einen Mann, von dem die Philologie unserer Tage noch gelernt hat.

In der Geschichte begann Polybius Ursachen und Wirkungen in organischen Zusammenhang zu setzen. An Manethos chronologische Forschungen suchte in der neueren Zeit der grosse Scaliger wieder anzuknüpfen.

Euklid schuf die Methode der Geometrie und gab die Elemente, die noch in unseren Tagen dieser Wissenschaft zu Grunde liegen.

Archimedes fand in der Theorie des Hebels das Fundament der ganzen Statik: von ihm bis auf Galilei machten die mechanischen Wissenschaften keinen Fortschritt mehr.

Ganz besonders aber glänzt unter den Wissenschaften dieser Epoche die Astronomie, die seit Thales und Anaximander geruht hatte. Sehr bezeichnend spricht Whewell von der „inductiven Epoche Hipparchs“, denn in der That war es die inductive Methode in ihrer ganzen Gründlichkeit und Genialität, die zum ersten Male von Hipparch gehandhabt wurde. Die Beweiskraft der inductiven Me-

thode beruht aber auf der Voraussetzung eben jener Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit des Weltganges, welche Demokrit zuerst entscheidend zum Bewusstsein gebracht hatte. Hieraus erklärt sich auch der tiefgreifende Einfluss der Astronomie in den Tagen eines Kopernikus und Keppler, der wahren Wiederhersteller jener Methode, die Baco formulirte.

Die nothwendige Ergänzung der inductiven Methode, der zweite Grundpfeiler unserer heutigen Wissenschaften, ist bekanntlich das Experiment. Auch dies wurde zu Alexandria geboren, und zwar in den Schulen der Medicin.

Durch Herophilus und Erasistratus wurde die Anatomie zur Grundlage medicinischen Wissens gemacht, und selbst Vivisectionen scheinen im Gebrauch gewesen zu sein. Eine einflussreiche Schule entstand, welche die Empirie im besten Sinne des Wortes zu ihrem Princip machte und grosse Fortschritte lohnten dies Streben. Fassen wir all diese glänzenden Erscheinungen zusammen, so muss uns das alexandrinische Studium mit hoher Achtung erfüllen. Es war nicht Mangel an innerer Lebensfähigkeit, sondern der Gang der Weltgeschichte, der diesem Streben vorläufig ein Ziel setzte, und man kann sagen, dass die Herstellung der Wissenschaften zunächst eine Herstellung der alexandrinischen Principien war.

Die Resultate der positiven Forschung im Alterthum darf man nicht unterschätzen. Wir sehen hier ab von Grammatik und Logik, von Geschichte und Philologie, deren grosse und bleibende Leistungen Niemand bestreiten wird; vielmehr wollen wir zeigen, dass grade in jenen Wissenschaften, in welchen die neueren Jahrhunderte eine so ungemeine Entwickelung gewonnen haben, die grundlegenden Errungenschaften der griechischen Forschung von hoher Bedeutung waren.

Wer die homerische Welt mit ihren unaufhörlichen Wundern, ihrem engen Kreis des Erdrundes und ihren naiven Vorstellungen vom Himmel und den Gestirnen bedenkt, wird zugeben müssen, dass das befähigte Volk der Griechen in seiner Weltanschauung recht von vorn anzufangen hatte. Von der Weisheit der Inder, der Aegypter kamen ihm nur Bruchstücke zu, die ohne eigenes Entgegenkommen niemals zu einer bedeutenden Entwickelung hätten gelangen können. Die verzogene Zeichnung der wenigen Länder um das Mittelmeer herum, von denen schon Plato erkannte, dass sie nur einen sehr kleinen Theil des Erdganzen bilden müssten die Fabeln von den

Hyperboräern und den Völkern, die im äussersten Westen jenseit des Sonnenuntergangs wohnen, die Märchen von der Scylla und Charybdis: alles das sind Züge, die uns erkennen lassen, dass hier Erkenntniss und Dichtung kaum dem Begriff nach von einander geschieden sind. Dem Schauplatz entsprechen die Vorgänge. Jedes Naturereigniss erscheint in Götterspuk gehüllt. Diese Wesen, aus denen der Schönheitssinn des Volkes so herrliche Typen menschlicher Kraft und Anmuth schuf, sind überall und nirgends und heben jeden Gedanken an einen festen Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf. Die Götter sind weder principiell allmächtig, noch giebt es eine feste Schranke ihrer Macht. Alles ist möglich und nichts sicher zu berechnen. Der apagogische Beweissatz der griechischen Materialisten, „dann könnte ja aus Allem Alles werden", hat in dieser Welt keine Kraft; es wird wirklich aus Allem Alles, und da sich kein Blatt regen, kein Nebelstreif erheben, kein Lichtstrahl blinken kann — von Blitz und Donner zu schweigen — ohne dass eine Gottheit dahinter ist, so ist scheinbar gar nicht einmal ein Anfang für die Wissenschaft da.

Bei den Römern stand es, abgesehen davon, dass sie ihre wissenschaftlichen Anregungen erst von den Griechen erhielten, wo möglich noch schlimmer; nur dass die Vogelschau und besonders die Gewitterbeobachtung, von den Etruskern mit Sorgfalt gepflegt, eine Reihe positiver Thatsachen aus dem Gebiete der Naturvorgänge bekannt machte. So fand die beginnende griechisch-römische Cultur von Astronomie und Meteorologie kaum die dürftigsten Anfänge, von Physik und Physiologie keine Spur, von Chemie keine Ahnung. Was vorging, war alltäglich, zufällig oder wunderbar, aber nicht Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens. Mit einem Worte, es fehlte der erste Anfang der Naturwissenschaft: die Hypothese.

Beim Endpunkte der kurzen und glänzenden Bahn, welche die alte Cultur durchlaufen, finden wir Alles verändert. Der Grundsatz von der Gesetzmässigkeit und Erkennbarkeit der Naturvorgänge steht über jeden Zweifel erhaben; das Streben nach dieser Erkenntniss hat seine geordneten Bahnen gefunden. Die positive Naturwissenschaft, auf scharfe Erforschung des Einzelnen und lichtvolle Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Forschungen gerichtet, hat sich bereits völlig getrennt von der speculativen Naturphilosophie, die über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu den letzten Gründen der Dinge hinabzusteigen sucht. Die Naturforschung hat eine be-

stimmte Methode gewonnen. Willkürliche Beobachtung ist an die Stelle der zufälligen getreten; Instrumente dienen die Beobachtung zu schärfen und ihre Ergebnisse festzuhalten: man experimentirt.

Die exacten Wissenschaften hatten an einer glänzenden Bereicherung und Vervollkommnung der Mathematik jenes Werkzeug gewonnen, welches den Griechen, den Arabern und den germanisch-romanischen Völkern der Neuzeit Stufe um Stufe die grossartigsten praktischen und theoretischen Errungenschaften zuführte. Plato und Pythagoras hauchten ihren Schülern den Trieb mathematischen Sinnes ein. Die Bücher Euklids bilden nach mehr als zweitausend Jahren im Vaterland Newtons noch die erste Grundlage des mathematischen Unterrichts, und die uralte synthetische Methode feierte noch in den „mathematischen Elementen der Naturphilosophie“ ihren letzten und grössten Triumph.

Die Astronomie leistete an der Hand feiner und verwickelter Hypothesen über die Bewegung der Himmelskörper ungleich mehr als jene uralten Beobachter der Gestirne, die Völker von Indien, Babylonien und Aegypten je zu erreichen vermocht hatten. Eine sehr nahe zutreffende Berechnung des Planetenstandes, der Mond- und Sonnenfinsternisse, genaue Verzeichnung und Gruppirung der Fixsterne bildet noch nicht die Grenze des Geleisteten. Selbst der Grundgedanke des kopernikanischen Systems, die Versetzung der Sonne in den Mittelpunkt des Weltalls, findet sich bei Aristarch von Samos, dessen Ansicht Kopernikus sehr wahrscheinlich gekannt hat.

Betrachtet man die Erdtafel des Ptolemäus, so findet man freilich noch das fabelhafte Südland, welches Afrika mit Hinterindien verbindet und den indischen Ocean zu einem zweiten und grösseren Mittelmeer macht; allein Ptolemäus giebt dies Land nur als Hypothese; und wie sauber sieht es bereits in Europa und den näheren Theilen von Asien und Afrika aus! Längst war die Kugelgestalt der Erde allgemein angenommen. Eine methodische Ortsbestimmung durch Längen- und Breitengrade bildet ein festes Gerüst zur Behauptung des Errungenen und Einfügung aller neuen Entdeckungen. Selbst der Umfang der ganzen Erde ist schon nach einer sinnreichen Sternbeobachtung abgeschätzt. Lief hierbei ein Irrthum unter, so war es eben dieser Irrthum, welcher zur Entdeckung Amerikas führte, als Columbus, auf Ptolemäus fussend, den westlichen Seeweg nach Ostindien suchte.

Schon lange vor Ptolemäus hatten die Forschungen des Aristo-

teles und seiner Vorgänger eine Fülle von Kenntnissen über die Thier- und Pflanzenwelt naher und ferner Länder verbreitet. Genaue Beschreibungen, anatomisches Erforschen des inneren Baues der organischen Körper bildete die Vorstufe zu einer zusammenfassenden Betrachtung der Formen, die, von den niedersten zur höchsten hinauf, als eine fortlaufende Bethätigung gestaltender Kräfte erfasst wurden, welche im Menschen endlich das vollendetste Gebilde der Erde darstellen. Liefen auch zahlreiche Irrthümer hier noch mit unter, so war doch, so lange der Geist fernerer Forschung anhielt, die Basis von unendlichem Werth. Alexanders Eroberungszüge im Orient kamen der Bereicherung der Wissenschaften zu gut und befreiten und erweiterten den Gesichtskreis durch Vergleichung. Alexandrias Fleiss mehrte und sichtete das Material. Als daher der ältere Plinius in seinem allumfassenden Werk das Ganze der Natur und Cultur zur Darstellung zu bringen suchte, konnten schon tiefere Blicke in den Zusammenhang des Menschenlebens mit dem Weltganzen gethan werden. Diesem rastlosen Geist, der sein grosses Werk mit einer Anrufung der Allmutter Natur beschloss und sein Leben in der Beobachtung eines Vulkans endete, war der Einfluss der Natur auf das geistige Leben des Menschen ein fruchtbarer Gesichtspunkt der Betrachtung und ein begeisternder Stachel der Forschung.

In der Physik umfasst die Wissenschaft der Alten eine auf Experimente begründete Einsicht in die Grundlagen der Akustik, der Optik, der Statik, der Lehre von den Gasen und Dämpfen. Von den Untersuchungen der Pythagoreer über Höhe und Tiefe der Töne, bedingt durch die Massenverhältnisse der tönenden Körper, bis zu den Experimenten des Ptolemäus über die Brechung des Lichtes legte der Geist hellenischer Forschung einen weiten Weg erfolgreichen Schaffens zurück. Die gewaltigen Bauwerke, Kriegsmaschinen und Erdarbeiten der Römer beruhten auf einer wissenschaftlichen Theorie und wurden mit exacter Anwendung derselben so schnell und leicht als möglich ausgeführt, während die vielfach noch kolossaleren Leistungen der Orientalen mehr durch grossartige Verwendung von Zeit und Menschenkraft unter dem Druck despotischer Dynastieen zu Stande gekommen sind.

Die wissenschaftliche Medicin, gipfelnd in Galenus aus Pergamus, hatte das körperliche Leben in seinem schwierigsten Element, der Nerventhätigkeit, bereits aufgeklärt. Das Gehirn, früher als todte Masse betrachtet, deren Nutzen man noch weniger einsah,

als die Neueren den der Milz, war zum Sitz der Seele und der Functionen der Empfindung erhoben worden. Sömmering fand im vorigen Jahrhundert die Gehirnlehre noch fast auf demselben Punkte, wo Galen sie gelassen. Man kannte im Alterthum auch die Bedeutung des Rückenmarks, man wusste, Jahrtausende vor Ch. Bell, Empfindungs- und Bewegungsnerven zu unterscheiden, und Gallen heilte Lähmungen der Finger zum Staunen seiner Zeitgenossen durch Einwirkung auf diejenigen Theile des Rückenmarks, denen die betreffenden Nerven entspringen. Kein Wunder, dass Galen auch die Vorstellungen schon als Resultate der *Z*ustände des Körpers ansah.

Sehen wir so nach allen Seiten Erkenntnisse sich sammeln, die tief in das Wesen der Natur eindringen und die Annahme der Gesetzmässigkeit alles Geschehens schon im Princip voraussetzen, so müssen wir nunmehr die Frage stellen: Welchen Antheil hat der Materialismus des Alterthums an der Erzielung dieser Kenntnisse und Anschauungen?

Da stellt sich denn freilich auf den ersten Blick ein höchst eigenthümliches Resultat heraus. Es gehört nämlich nicht nur von den grossen Erfindern und Entdeckern, mit alleiniger Ausnahme des Demokritos, kaum ein einziger bestimmt der materialistischen Schule an, sondern wir finden gerade unter den ehrwürdigsten Namen eine grosse Reihe von Männern, die einer möglichst entgegengesetzten, idealistischen, formalistischen oder gar enthusiastischen Richtung angehören.

Vor allen Dingen ist hier die Mathematik ins Auge zu fassen. Plato, der Stammvater einer im Verlauf der Geschichte bald schön und tiefsinnig, bald fanatisch und verwirrend hervortretenden Schwärmerei, ist doch zugleich auch der geistige Stammvater einer Reihe von Forschern, welche die klarste und consequenteste aller Wissenschaften, die Mathematik, auf den Gipfel der Höhe brachten, die sie im Alterthum erreichen sollte. Die alexandrinischen Mathematiker hielten fast alle zur Schule Platos, und selbst als die Ausartungen des Neuplatonismus begannen, und die trüben Gährungen der grossen Religionswende in die Philosophie hineinspielten, brachte diese Schule noch grosse Mathematiker hervor. Theon und seine edle, vom christlichen Pöbel zu Tode gemarterte Tochter Hypatia mögen diese Stufe bezeichnen. Eine ähnliche Richtung ging von Pythagoras aus, dessen Schule in Archytas einen Mathematiker vom ersten Range erzeugte. Kaum dass der Epikureer Polyänus neben diesen genannt

werden darf. Auch Aristarch von Samos, der Vorläufer des Kopernikus, knüpfte an altpythagoreische Ueberlieferungen an; der grosse Hipparch, der Entdecker des Vorrückens der Nachtgleichen, glaubte an den göttlichen Ursprung der menschlichen Seelen; Eratosthenes hielt sich zur mittleren Akademie, welche den Platonismus mit skeptischen Elementen versetzte. Plinius, Ptolemäus, Galenus huldigten ohne strenges System pantheistischen Grundsätzen und hätten sich vielleicht vor 200 Jahren unter dem gemeinsamen Namen der Atheisten und Naturalisten mit den eigentlichen Anhängern des Materialismus zusammenwerfen lassen. Allein Plinius huldigte keinem philosophischen System, wiewohl er zum Volksglauben in offener Opposition steht und in seinen Ansichten dem Stoicismus zuneigt. Ptolemäus ist in der Astrologie befangen und folgt in der allgemeinen Grundlage seiner Weltanschauung jedenfalls mehr Aristoteles als Epikur. Galen, der von diesen am meisten Philosoph war, ist ein Eklektiker, welcher die verschiedensten Systeme kennt; allein dem epikureischen zeigt er sich am allerwenigsten geneigt. Nur in der Erkenntnisslehre nahm er die unmittelbare Gewissheit der Sinneswahrnehmungen an, allein er ergänzte sie durch die Annahme unmittelbarer Verstandeswahrheiten, die vor jeder Erfahrung feststehn.[60])

Man sieht aber auch leicht, dass diese geringe Betheiligung des Materialismus an den Errungenschaften der positiven Forschung nicht zufällig, dass sie namentlich nicht etwa lediglich dem quietistischen und beschaulichen Charakter des Epikureismus zuzuschreiben ist, sondern dass in der That gerade das ideelle Moment bei den Eroberern der Wissenschaft mit ihren Entdeckungen und Erfindungen im engsten Zusammenhang steht.

Hier dürfen wir uns eine Vertiefung in die grosse Wahrheit nicht entgehen lassen, dass das objectiv Richtige und Verstandesmässige nicht immer das ist, was den Menschen am meisten fördert, ja nicht einmal das, was ihn zu der grössten Fülle objectiv richtiger Erkenntnisse führt. Wie der gleitende Körper auf der Brachystochrone schneller zum Ziele kommt, als auf der geneigten Ebene, so bringt die Gesammtorganisation des Menschen es mit sich, dass in manchen Fällen der Umweg durch den Schwung der Phantasie schneller zur Erfassung der nackten Wahrheit führt, als die nüchterne Bemühung, die nächsten und buntesten Hüllen zu zerreissen.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass die Atomistik der Alten, weit entfernt, absolute Wahrheit zu haben, doch dem Wesen der

Dinge, so weit wir es wissenschaftlich begreifen können, ungleich näher kommt, als die Zahlenlehre der Pythagoreer und die Ideenlehre Plato's; zum mindesten ist sie ein viel directerer und geraderer Schritt auf die gegebenen Naturerscheinungen zu, als jene fast ganz aus dem speculativen Dichten der individuellen Seele hervorgequollenen tiefsinnig schwankenden Philosopheme. Allein die Ideenlehre Plato's ist nicht zu trennen von der grenzenlosen Liebe des Mannes zu den reinen Formen, in denen bei gänzlichem Wegfall alles Zufälligen und Gestörten, die mathematische Idee aller Gestalten angeschaut wird. Nicht anders steht es mit der Zahlenlehre der Pythagoreer. Die innere Liebe zu allem Harmonischen, der Zug des Gemüthes zur Vertiefung in die reinen Zahlenverhältnisse der Musik und der Mathematik, zeugte in der individuellen Seele den erfindenden Gedanken. So zog sich von der ersten Aufstellung des *Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω* bis zum Abschluss der alten Cultur der gemeinsame Grundzug durch die Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen, dass gerade die Richtung des Gemüthes auf das Uebersinnliche die Gesetze der sinnlichen Erscheinungswelt auf dem Wege der Abstraction erschliessen half.

Wo bleiben denn nun die Verdienste des Materialismus? Oder soll etwa gerade der phantastischen Speculation neben sonstigen Verdiensten um Kunst, Poesie, Gemüthsleben auch noch gar der Vorzug in Beziehung auf die exacten Wissenschaften eingeräumt werden? Offenbar nicht. Die Sache hat ihre Kehrseite, und diese findet sich, wenn man die indirecte Wirkung des Materialismus und sein Verhältniss zur wissenschaftlichen Methode betrachtet.

Wenn wir dem subjektiven Trieb, der individuell gestalteten Ahnung gewisser Endursachen grosse Bedeutung für die Richtung und die Kraft der Bewegung zur Wahrheit hin zuschreiben, so dürfen wir doch keinen Augenblick aus den Augen verlieren, wie es gerade jene phantastische Willkür des mythologischen Standpunktes ist, welche den Fortschritt der Erkenntniss so lang und so mächtig gehemmt hat und in den weitesten Kreisen noch immer hemmt. Sobald der Mensch beginnt, die einzelnen Vorgänge nüchtern, klar und bestimmt zu betrachten, sobald er die Ergebnisse dieser Betrachtung an eine bestimmte, wenn auch irrthümliche, so doch jedenfalls feste und einfache Theorie anknüpft, ist der weitere Fortschritt gesichert. Dieser Vorgang ist von dem Process des Erdenkens und Erdichtens gewisser Endursachen leicht abzutrennen. Hat letzteres, wie wir eben

nachwiesen, unter günstigen Umständen einen hohen subjektiven, auf das Ineinandergreifen der Geisteskräfte begründeten Werth, so ist der Anfang jener klaren, methodischen Betrachtung der Dinge gewissermassen erst der wahre Anfang des Verkehrs mit den Dingen selbst. Der Werth dieser Richtung ist objektiver Natur. Die Dinge fordern gleichsam, dass man so mit ihnen verkehrt, und erst bei der geregelten Frage ertheilt die Natur eine Antwort. Hier dürfen wir nun aber auf jenen Ausgangspunkt griechischer Wissenschaftlichkeit verweisen, der in Demokrit und der aufklärenden Wirkung seines Systems zu suchen ist. Die aufklärende Wirkung kam der ganzen Nation zu gut; sie wurde vollzogen an der einfachsten und nüchternsten Betrachtung der Dinge, welche sich unserm Denken darbieten kann: an der Auflösung des bunten und veränderlichen Weltganzen in unveränderliche, aber bewegliche Theile. Hat auch dies Princip, übrigens im engsten Anschluss an den epikureischen Materialismus, seine volle Bedeutung erst in den neueren Jahrhunderten gewonnen, so hat es doch offenbar als das erste Beispiel einer vollkommen anschaulichen Vorstellungsweise aller Veränderungen auch auf das Alterthum einen durchgreifenden Einfluss geübt. Hat doch selbst Plato seine „nichtseiende" aber gleichwohl für die Construction des Weltgebäudes unentbehrliche Materie in bewegliche Elementarkörperchen aufgelöst, und Aristoteles, welcher sich mit aller Macht der Annahme eines leeren Raumes gegenüberstellt, welcher die Continuität der Materie als Dogma festhält, sucht, so gut es von diesem schwierigen Standpunkte gehen will, mit Demokrit in der Anschaulichkeit der Lehre von der Veränderung und Bewegung zu wetteifern.

Allerdings steht unsere heutige Atomistik seit der Ausbildung der Chemie, der Vibrationstheorie und der mathematischen Behandlung der in den kleinsten Theilchen wirkenden Kräfte in ungleich directerem Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften; allein die Beziehung aller sonst so räthselhaften Naturvorgänge, des Werdens und Abnehmens, des scheinbaren Verschwindens und des unerklärten Auftauchens von Stoffen auf ein einziges durchgehendes Princip und eine, man möchte sagen handgreifliche Grundanschauung war denn doch im Alterthum für die Naturwissenschaft das Ei des Kolumbus. Der Götter- und Dämonenspuk war mit einem einzigen grossartigen Zuge beseitigt, und was nun auch tiefsinnig angelegte Naturen von Dingen denken mochten, die hinter der Erscheinungswelt liegen: die Erscheinungswelt selbst lag vom Nebel frei vor den Blicken da, und

auch die ächten Schüler eines Plato und Pythagoras experimentirten oder sannen nun über die Naturvorgänge, ohne die Welt der Ideen und der mystischen Zahlen mit dem unmittelbar Gegebenen zu vermengen. Diese Vermengung, in welcher einige neuere Naturphilosophen der Deutschen so stark waren, trat im classischen Alterthum erst ein mit dem Verfall der ganzen Cultur in der Zeit der schwärmerischen Neuplatoniker und Neupythagoreer. Es war die gesunde Sittlichkeit des Denkens, welche, durch das Gegengewicht des nüchternen Materialismus erhalten, die griechischen Idealisten so lange von solchen Irrwegen fern hielt. In gewisser Hinsicht behielt daher das ganze Denken des griechischen Alterthums vom Anfang bis zur Zeit des vollständigen Verfalls ein materialistisches Element. Man erklärte die Erscheinungen der Sinnenwelt zunächst wieder aus dem, was man mit den Sinnen wahrnahm oder sich wenigstens als wahrnehmbar vorstellte.

Wie man also auch im Uebrigen über das System Epikurs als Ganzes urtheilen möge, so steht doch jedenfalls so viel fest, dass die antike Naturforschung nicht sowohl aus diesem System, als vielmehr aus der allgemeinen materialistischen Grundlage desselben Vortheil gezogen hat. Die Schule der Epikureer blieb unter allen Philosophenschulen des Alterthums die geschlossenste und unveränderlichste. Wie die Beispiele äusserst selten sind, dass ein Epikureer später zu andern Systemen überging, so findet man auch kaum einen Versuch zur Weiterbildung oder Umbildung der einmal angenommenen Lehren bis auf die spätesten Ausläufer der Schule. Diese sektenhafte Geschlossenheit zeugt für das starke Uebergewicht der ethischen Seite des Systems über die physikalische. Als Gassendi im siebzehnten Jahrhundert das System Epikurs an's Licht zog und es dem aristotelischen gegenüberstellte, suchte er freilich auch die Ethik Epikurs, so weit es auf christlichem Boden anging, geltend zu machen und es lässt sich nicht läugnen, dass auch diese ein starkes Ferment für die Entwicklung des modernen Geistes abgegeben hat; allein das wichtigste Faktum war eben doch die alsbaldige Losreissung des alten demokritischen Grundgedankens aus den Fesseln des Systems. Durch Männer wie Descartes, Newton und Boyle mannichfach umgestaltet, wurde die Lehre von den Elementarkörperchen und der Entstehung aller Erscheinungen durch ihre Bewegung zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft. Das Werk aber, durch dessen Vermittlung das System Epikurs schon seit dem Beginn des Wideraufl ebens der

Wissenschaften mächtigen Einfluss auf die Denkweise der neueren Völker gewann, ist das Lehrgedicht des Römers Lucretius Carus, dem wir eben dieser seiner historischen Bedeutung wegen einen besondern Abschnitt widmen werden, der uns zugleich einen tieferen Einblick in die wichtigsten Gebiete der epikureischen Lehre gewähren wird.

V. Das Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus über die Natur.

Unter allen Völkern des Alterthums stand vielleicht keines von Haus aus materialistischen Anschauungen ferner als das der Römer. Ihre Religion wurzelte tief im Aberglauben, ihr ganzes Staatsleben war von abergläubischen Formeln eingeschränkt. Die ererbten Sitten wurden mit eigensinniger Starrheit festgehalten, Kunst und Wissenschaft hatten wenig Reiz für die Römer, die Vertiefung in das Wesen der Natur noch weniger. Die praktische Richtung ihres Lebens herrschte über jede andere, aber auch sie war nicht materialistisch, sondern durchweg spiritualistisch. Herrschaft ging ihnen über Reichthum, Ruhm über Wohlbefinden, ein Triumph über Alles. Ihre Tugenden waren nicht die der Friedensliebe, des unternehmenden Kunstfleisses, der Gerechtigkeit, sondern die des Muthes, der Ausdauer, der Mässigkeit. Die Laster der Römer waren ursprünglich nicht Ueppigkeit und Genusssucht, sondern Härte, Grausamkeit und Treulosigkeit. Das Talent der Organisation in Verbindung mit jenem kriegerischen Charakter hatte die Nation gross gemacht und sie war sich dessen mit Stolz bewusst. Jahrhunderte lang dauerte seit ihrer ersten Berührung mit den Griechen die Abneigung, die aus der Verschiedenheit der Nationen hervorging. Griechische Kunst und Literatur drangen in Rom erst nach der Besiegung Hannibals allmälig ein, aber gleichzeitig auch Luxus und Ueppigkeit und die Schwärmerei und Unsittlichkeit asiatischer und afrikanischer Völkerschaften. Die besiegten Nationen drängten sich in ihre neue Hauptstadt und bereiteten hier eine Mischung aller Elemente des alten Völkerlebens vor, während die Grossen mehr und mehr an Bildung und feinerem Lebensgenuss Geschmack fanden. Feldherren und Statthalter raubten die Werke griechischer Kunst zusammen, Schulen griechischer Philosophen und Redner wurden eröffnet und mehrmals wieder verboten; man fürchtete das auflösende Element der griechischen Bildung, aber

Bayerische Staatsbibliothek München

man konnte seinen Reizen je länger je weniger widerstehen. Der alte Cato selbst lernte Griechisch, und als erst die Sprache und Literatur bekannt wurde, konnte die Einwirkung der Philosophie nicht ausbleiben.

In den letzten Zeiten der Republik war dieser Process so weit vollendet, dass jeder gebildete Römer Griechisch verstand, dass die jungen Adeligen ihre Studien in Griechenland machten, und dass die besten Köpfe die vaterländische Literatur nach dem Muster der griechischen umzubilden strebten.

Damals waren es unter allen Schulen griechischer Philosophen zwei, welche besonders die Römer fesselten, die der Stoiker und der Epikureer; erstere mit ihrem rauhen Tugendstolz von Haus aus dem römischen Charakter verwandt, letztere mehr im Geiste der Zeit und ihres Fortschrittes, beide aber, und dies ist für den Charakter der Römer bezeichnend, von praktischer Tendenz und dogmatischer Form.

Diese Schulen, die so manches Gemeinsame hatten bei all ihren schroffen Gegensätzen, trafen sich freundlicher in Rom als in ihrem Heimathlande. Zwar verpflanzten sich die masslosen Verläumdungen der Epikureer, welche seit Chrysippus von den Stoikern geflissentlich waren verbreitet worden, alsbald auch nach Rom. Auch in Rom hielt die Masse den Epikureer für einen Sklaven seiner Lüste, und mit doppelter Oberflächlichkeit glaubte man über seine Naturphilosophie absprechen zu können, weil kein Gehege unverständlicher Ausdrücke sie beschirmte. Leider hat auch Cicero die Epikureische Lehre im schlimmen Sinne des Wortes popularisirt und dadurch manches in einen Schein der Lächerlichkeit gebracht, der in strengerer Fassung verschwindet. Allein bei alle dem waren die Römer meist vornehme Dilettanten, die sich das Interesse für ihre Schulen nicht so tief gehen liessen, dass sie nicht auch im Stande gewesen wären, Entgegengesetztes zu schätzen. Die Sicherheit ihrer weltlichen Stellung, die Universalität ihrer Lebensbeziehungen erhielt diese Männer vorurtheilsfrei. Daher kommen selbst bei Seneca noch Aeusserungen vor, die Gassendi einen Anhaltspunkt gegeben haben, ihn zum Epikureer zu machen. Brutus, der Stoiker, und Cassius, der Epikureer, tauchen gemeinsam ihre Hand in das Blut des Cäsar. — Aber dieselbe populäre und abgeflachte Auffassung der epikureischen Lehre, welche uns bei Cicero zum Nachtheil derselben entgegentritt, macht es nicht nur möglich, dass zwischen dem Epikureismus und den ver-

schiedensten anderen Schulen Freundschaft besteht, sondern sie verwischt auch den Charakter der meisten römischen Epikureer selbst und giebt so den gemeinen Vorwürfen einen Anhaltpunkt in der Wirklichkeit. Bereits zu einer Zeit, wo ihnen die griechische Bildung noch ganz äusserlich war, hatten die Römer angefangen, die rauhe Strenge der alten Sitten gegen eine Neigung zu Schwelgerei und Ueppigkeit umzutauschen, welche, wie man es bei Individuen häufig bemerkt, um so massloser wurde, je fremder und ungewohnter ihnen die freiere Sitte war. Schon zu den Zeiten des Marius und Sulla war diese Veränderung entschieden, die Römer waren praktische Materialisten geworden und zwar oft im schlimmsten Sinne des Wortes, bevor sie die Theorie kennen gelernt hatten. Die Theorie eines Epikur war aber durchweg reiner und edler als die Praxis dieser Römer, und daher konnte nun ein doppelter Weg eingeschlagen werden: entweder sie liessen sich veredeln und nahmen Zucht und Mass an, oder sie verdarben die Theorie und mengten die Ansichten von Freund und Feind über dieselbe durcheinander, um alsdann einen Epikureismus zu haben, wie sie ihn brauchten. Selbst edlere Naturen und gründlichere Kenner der Philosophie verweilten mit Vorliebe bei dieser bequemeren Auffassung. So Horaz, wenn er sich als „ein Schwein von der Heerde Epikurs“ bezeichnet; offenbar mit schalkhafter Ironie, aber nicht in dem ernsten und nüchternen Geiste des alten Epikureismus. Derselbe Horaz bezeichnet nicht selten den Cyrenaiker Aristipp als sein Vorbild.

Gediegener hielt sich Vergil, der auch einen Epikureer zum Lehrer hatte, aber mannichfache Elemente anderer Systeme sich angeeignete. Unter all diesen Halbphilosophen steht als ein ganzer und ächter Epikureer Titus Lucretius da, dessen Lehrgedicht „de rerum natura“ mehr als irgend etwas anderes dazu beigetragen hat, beim Aufleben der Wissenschaften auch die Lehren Epikurs wieder hervor zu ziehen und in einem besseren Lichte erscheinen zu lassen. Noch die Materialisten des vorigen Jahrhunderts studirten und liebten den Lucretius, und erst in unseren Tagen scheint sich der Materialismus vollständig von den alten Traditionen losgemacht zu haben.

T. Lucretius Carus wurde geboren im Jahre 99 und starb schon 55 v. Chr. Von seinem Leben ist fast nichts bekannt. Es scheint, dass er unter den Wirren der Bürgerkriege einen Halt für sein inneres Leben gesucht und ihn in der Philosophie Epikurs gefunden hatte. Daher unternahm er sein grosses Gedicht, um seinen Freund, den

Dichter Memmius, für diese Schule zu gewinnen. Die Begeisterung, mit der er das Heil seiner Philosophie dem trüben und nichtigen Gehalt der Gegenwart gegenüber setzt, giebt seinem Werke etwas Erhabenes, einen Schwung des Glaubens und der Phantasie, der allerdings über die harmlose Heiterkeit des epikureischen Lebens sich erhebt und oft einen stoischen Anlauf nimmt. Dagegen ist es doch verfehlt, wenn Bernhardy in seiner römischen Literaturgeschichte behauptet, „von Epikur und seinen Anhängern empfing er nichts als das Geripp einer Naturphilosophie". Es liegt hierin eine Verkennung Epikurs, die sich noch deutlicher in folgender Aeusserung des hervorragenden Philologen ausspricht:

„Lucretius baut zwar auf dieser Grundlegung der mechanischen Natur, indem er aber bemüht war, das Recht der persönlichen Freiheit und der Unabhängigkeit von aller religiösen Tradition zu retten, sucht er das Wissen in die Praxis einzuführen, den Menschen durch Einsicht in den Urgrund und das Wesen der Dinge zu befreien und auf eigne Füsse zu stellen".

Wir haben bereits gesehen, dass dies Streben der Befreiung gerade der Nerv des epikureischen Systemes ist; in Cicero's flacher Darstellung tritt dies freilich zurück; aber nicht umsonst hat uns Diogenes von Laerte in seiner besten Biographie die eigenen Worte Epikurs erhalten, die unserer obigen Darstellung zu Grunde liegen.[61])

Wenn es aber irgend etwas war, was den Lucrez zu Epikur hinzog, was ihm diese lebhafte Begeisterung einhauchte, so war es gerade jene Kühnheit und sittliche Stärke, mit der Epikur dem Götterglauben seinen Stachel raubte, um die Sittlichkeit auf einen unerschütterlichen Grund zu basiren. Dies deutet Lucrez auch offen genug an, denn gleich nach der herrlichen poetischen Einleitung an Memmius erklärt er sich folgendermassen:

„Da auf Erden das menschliche Leben schnöde unterdrückt lag unter der Last der Religion, die ihr Haupt vom Himmel her zeigte und schauerlich anzusehen den Sterblichen drohte: — da hat es zuerst ein griechischer Mann, ein Sterblicher, gewagt, entgegen die Augen zu richten und entgegen zuerst sich zu stellen; er, den weder die Tempel der Götter, noch Blitze, noch das drohende Krachen des Himmels gebändigt haben; um so mehr nur erhebt er den kühnen Muth seines Geistes, dass er die festen Riegel der Pforten der Natur zuerst aufzubrechen begehrte".

Dass Lucrez noch mancherlei Quellen benutzt, den Empedokles

fleissig studirt und vielleicht im naturhistorischen Theile sogar manches aus eigener Beobachtung hinzugefügt habe, wollen wir nicht leugnen; man darf aber auch hier nicht vergessen, dass wir nicht wissen, was die verlorenen Bücher Epikurs für Schätze enthielten. Fast alle Beurtheiler stellen das Lehrgedicht des Lucrez unter den Productionen des voraugusteischen Zeitalters an Genialität und Kraft der Darstellung obenan; dagegen ist doch der didactische Theil oft trocken und lose, oder durch schroffe Uebergänge mit den poetischen Schilderungen verknüpft.

In der Sprache ist Lucrez in hohem Grade alterthümlich rauh und einfach. Die Dichter des augusteischen Zeitalters, die sich sonst über die rauhe Kunst ihrer Vorgänger weit erhaben fühlten, ehrten den Lucretius sehr. Vergil hat ihm die Verse gewidmet:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

So hat denn auch Lucrez ohne Zweifel auf die Ausbreitung der epikureischen Philosophie unter den Römern mächtig gewirkt. Ihren Höhepunkt erreichte dieselbe unter der Regierung des Augustus, denn wenn auch damals kein Vertreter wie Lucrez mehr da war, so waren doch alle jene heiteren Geister der Dichterkreise, die sich um Mäcenas und Augustus schaarten, vom Geist dieser Philosophie berührt und geleitet.

Als aber unter Tiberius und Nero Greuel aller Art an's Licht traten und fast jeder Genuss durch Gefahr oder durch Schande vergiftet ward, da traten die Epikureer zurück, und in dieser letzten Zeit der heidnischen Philosophie waren es vorzugsweise die Stoiker, die den Kampf gegen Laster und Feigheit aufnahmen und mit unbekümmertem Muth, wie ein Seneca, ein Pätus Thrasea, den Tyrannen als Opfer fielen.

Ohne Zweifel war auch die epikureische Philosophie in ihrer Reinheit, und namentlich in der Ausbildung, die der charakterstarke Lucrez ihr gegeben hatte, ganz dazu angethan, eine solche Erhabenheit der Gesinnung zu verleihen; allein gerade die Reinheit, Stärke und Kraft der Auffassung, welche Lucrez bewährte, wurde dieser Schule selten und vielleicht seit Lucrez bis auf unsere Tage nie wieder zu Theil. Es verlohnt sich deshalb wohl der Mühe, das Werk dieses merkwürdigen Mannes näher zu betrachten.

Die Einleitung desselben bildet eine in bilderreicher Mythologie

und klarer Gedankentiefe durchgeführte Anrufung der Göttin Venus, der Spenderin des Lebens, des Gedeihens und des Friedens.

Hier haben wir gleich die eigenthümliche Stellung des Epikureers zur Religion. Ihre Ideen nicht nur, sondern auch ihre poetischen Gestalten werden mit unverkennbarer Andacht und Innigkeit von demselben Manne benutzt, der es unmittelbar darauf, in der oben mitgetheilten Stelle, als wichtigsten Punkt seines Systems voranstellt, dass es die schmachvolle Gottesfurcht beseitige. Der altrömische Begriff der „religio", welcher trotz der Ungewissheit der Etymologie doch sicher eben das Element der Abhängigkeit und Gebundenheit des Menschen gegenüber den göttlichen Wesen hervorhebt, muss natürlich für Lucrez gerade das umfassen, was ihm das Verwerflichste ist. Lucrez ruft also die Götter an und bekämpft die Religion, ohne dass in dieser Beziehung auch nur ein Schatten von Zweifel oder Widerspruch in seinem Systeme zu entdecken wäre.

Nachdem er gezeigt hat, wie durch die freien und kühnen Forschungen des Griechen (damit ist Epikur gemeint, Demokrit wird von unserm Dichter auch gefeiert, doch steht er ihm ferner) die Religion, die ehemals den Menschen grausam unterdrückte, zu Boden geworfen ist und mit Füssen getreten wird, wirft er die Frage auf, ob denn diese Philosophie nicht auf den Weg der Unsittlichkeit und des Verbrechens führe.

Er zeigt, wie im Gegentheil die Religion die Quelle der grössten Greuel sei, und wie gerade die unverständige Furcht vor ewigen Strafen die Menschen bewege, Lebensglück und Seelenfrieden den Schrecknissen der Seher zum Opfer zu bringen.[62])

Dann wird der erste Grundsatz entwickelt, dass Nichts jemals aus dem Nichts entstehe. Dieser Satz, den man heutzutage eher als erweiterten Erfahrungssatz hinnehmen würde, soll, ganz entsprechend dem damaligen Standpunkte der Wissenschaften, vielmehr aller wissenschaftlichen Erfahrung als heuristisches Princip zu Grunde gelegt werden. Wer da wähnt, es entstehe etwas aus Nichts, kann sein Vorurtheil jeden Augenblick bestätigt finden. Erst wer vom Gegentheil überzeugt ist, hat den richtigen Geist des Forschens und wird dann auch die wahren Ursachen der Erscheinungen entdecken. Bewiesen wird der Satz aber durch die Betrachtung, dass, wenn Dinge aus dem Nichts entstehen könnten, diese Entstehungsweise ihrer Natur nach gar keine Schranke hätte, und Alles müsste aus Allem hervorgehen können. Es müssten dann Menschen aus dem Meer und Fische

aus der Erde auftauchen können; kein Thier, keine Pflanze würde sich in der Bestimmtheit der Gattung forterhalten.

Dieser Betrachtung liegt der ganz richtige Gedanke zu Grunde, dass beim Entstehen aus dem Nichts kein bestimmter Grund mehr gedacht werden kann, warum etwas nicht entstehen sollte, und dass daher eine solche Weltordnung ein beständiges buntes und sinnloses Spiel des Werdens und Vergehens fratzenhafter Ausgeburten werden müsste. Umgekehrt wird dann eben aus der Regelmässigkeit der Natur, die im Frühling Rosen, im Sommer Getreide, im Herbst die Trauben darbietet, darauf geschlossen, dass durch ein zu bestimmter Zeit erfolgendes Zusammenströmen der Samen der Dinge die Schöpfung sich vollziehe. Es ist daher anzunehmen, dass es gewisse, vielen Dingen gemeinsame Körper gebe, wie die Buchstaben den Worten gemeinsam sind.

In ähnlicher Weise wird gezeigt, dass auch nichts wirklich untergeht, sondern dass nur die Theile der vergehenden Dinge sich zerstreuen, wie sich die Theile sammeln, wo etwas entsteht.

Dem nahe liegenden Einwurf, dass man aber die Theilchen, welche sich sammeln oder zerstreuen, nicht sehen könne, begegnet Lucrez mit der Schilderung eines gewaltigen Windsturmes. Zur grösseren Klarheit wird das Bild eines reissenden Waldstroms daneben gestellt und gezeigt, wie sich die unsichtbaren Theilchen des Windes genau so äussern, wie die sichtbaren des Wassers. Wärme, Kälte, Schall werden in gleicher Weise als Zeugniss für das Dasein einer unsichtbaren Materie angeführt. Noch feinere Beobachtung spricht sich in folgenden Beispielen aus: Gewänder, welche man am brandenden Gestade ausbreitet, werden feucht; bringt man sie in die Sonne, so werden sie trocken, ohne dass man die Wassertheilchen kommen und entfliehen sieht. Sie müssen also so klein sein, dass man sie nicht sehen kann. Ein Ring, den man Jahre lang am Finger trägt, wird dünner; der Fall des Tropfens höhlt den Stein; die Pflugschar nützt sich im Acker ab; das Strassenpflaster wird von den Füssen ausgetreten: welche Theilchen aber in jedem Augenblick verschwinden, hat uns die Natur nicht zu sehen vergönnt. Ebenso kann auch keine Sehkraft der Augen die Theilchen entdecken, die bei allem übrigen Werden und Vergehen hinzu kommen und schwinden. Also wirkt die Natur durch unsichthare Körperchen (die Atome).

Es folgt dann der Beweis, dass nicht Alles mit Materie ausgefüllt sei, dass es vielmehr einen leeren Raum gebe, in dem sich die Atome

bewegen. Als wichtigster Grund wird hier wieder der aprioristische vorausgestellt: dass nämlich bei absoluter Raumerfüllung die Bewegung unmöglich sein würde, die wir doch beständig in den Dingen wahrnehmen. Dann erst folgen die Beobachtungsgründe. Auch durch das dichteste Gestein dringen Wassertropfen. Die Nahrungsstoffe der lebenden Wesen durchdringen den ganzen Körper. Die Kälte, der Schall dringen durch die Wände. Endlich kann der Unterschied des specifischen Gewichts nur auf die grössere oder geringere Ausdehnung des leeren Raumes zurückgeführt werden. Dem Einwand, dass doch auch den Fischen sich das Wasser vorn öffne, weil es hinter ihnen wieder Raum findet, begegnet Lucrez mit der Behauptung, dass eben der erste Anfang dieser Bewegung ganz undenkbar sei; denn wohin soll das Wasser vor dem Fisch, wenn der Raum, in den es strömen soll, noch nicht da ist? Ebenso muss bei dem Auseinanderspringen von Körpern für den Augenblick ein leerer Raum entstehen. Verdichtung und Verdünnung der Luft kann diese Vorgänge nicht erklären, denn wenn sie auch stattfindet, so muss sie doch selbst wieder darauf beruhen, dass die Theilchen mittelst des sie trennenden leeren Raumes sich dichter aneinander drängen können.

Ausser den Körpern und dem leeren Raum giebt es aber nichts. Alles was ist, ist entweder aus diesen beiden verbunden, oder ein Vorgang an diesen. Auch die Zeit ist nichts für sich, sondern nur eine Empfindung dessen, was in einem Zeitraume geschehen ist und was früher oder später ist; sie hat also für sich auch nicht einmal eine solche Wirklichkeit, wie der leere Raum; vielmehr sind auch die Ereignisse der Geschichte alle nur als Vorgänge an Körpern und im Raume derselben zu betrachten.

Die Körper sind aber alle entweder einfach (die Atome, Lucrez nennt sie gewöhnlich „Anfänge", principia oder primordia rerum) oder zusammengesetzt; jene sind durch keine Gewalt zerstörbar. Die Theilbarkeit ins Unendliche ist unmöglich, denn da sich jedes Ding leichter und schneller auflöst als bildet, so würde im Lauf unendlicher Zeit die Zerstörung so weit gegangen sein, dass die Wiederherstellung der Dinge nicht erfolgen könnte. Nur weil die Theilbarkeit eine Grenze hat, werden die Dinge erhalten. Auch würde die Theilbarkeit ins Unendliche die Gesetzmässigkeit in der Erzeugung der Wesen aufheben, da, wenn nicht unveränderliche kleinste Theile zu Grunde liegen, Alles ohne feste Regel und Folge entstehen könnte.

Die Ausschliessung der unendlichen Theilbarkeit ist der Schluss-

stein der Lehre von den Atomen und dem leeren Raum; nach ihrer Erhärtung macht daher der Dichter eine Pause, welche der Polemik gegen andre Naturauffassungen, insbesondre gegen Heraklit, Empedokles und Anaxagoras gewidmet ist. Bemerkenswerth ist dabei das Lob des Empedokles, dessen nahe Verwandtschaft mit dem Materialismus wir schon oben hervorgehoben haben. Nach einem in erhabenen Bildern ausgeführten Lob der Insel Sicilien fährt der Dichter fort:

> Aber wie weit ihr Gebiet, wie sehr sie der Völker Bewundrung
> Regt durch mancherlei Reiz, und wie sie den Wanderer anlockt,
> Prangend in Fülle des Guts und stark durch Kraft der Bewohner:
> Nichts doch, eracht' ich, hegte sie je, dem Manne vergleichbar,
> Heiliger nichts und theurer und nie ein grösseres Wunder.
> Seine Gesänge zumal aus göttlicher Fülle des Herzens
> Schallen sie laut und legen uns dar so herrliche Lehren,
> Dass von menschlichem Stamm er kaum entsprossen erscheinet.[63])

Die Polemik selbst übergehen wir. Den Schluss des ersten Buches bildet die Frage nach der Gestaltung des Weltganzen. Hier verwirft Lucrez, wie in all diesen Lehren treu dem Vorgange Epikurs folgend, vor allen Dingen die Annahme bestimmter Grenzen der Welt. Nehme man auch eine äusserste Grenze an und denke sich von dieser aus mit kräftiger Hand einen Wurfspiess geschleudert. Wird ihn etwas hemmen, oder wird er in's Unendliche fortfliegen? In beiden Fällen zeigt sich, dass ein wirkliches Ende der Welt undenkbar ist.

Eigenthümlich ist hier der Grund, dass bei einer bestimmten Begrenzung der Welt längst alle Materie sich auf dem Boden des begrenzten Raumes müsste angesammelt haben. Hier begegnen wir einer wesentlichen Schwäche der ganzen Naturanschauung Epikurs. Die Gravitation nach der Mitte, welche von andern Denkern des Alterthums vielfach bereits angenommen war, wird ausdrücklich bekämpft. Leider ist diese Stelle des Lucrezischen Lehrgedichtes stark verstümmelt, doch lässt sich sowohl der Nerv der Beweisführung, als auch der eigentliche Grundirrthum noch wohl erkennen. Epikur nimmt nämlich das Gewicht, die Schwere, neben der Widerstandskraft als eine wesentliche Eigenschaft der Atome an. Hier vermochten die tiefsinnigen Denker, welche den Materialismus des Alterthums schufen, sich nicht völlig vom gewöhnlichen Sinnenschein zu befreien; denn obwohl Epikur ausdrücklich lehrt, dass es im leeren Raum genau genommen kein Oben und Unten gebe, so wird doch eine bestimmte Richtung für den Fall sämmtlicher Atome des Universums

festgehalten. In der That war auch die Abstraction von der gewöhnlichen Sinnesanschauung der Schwere keine geringe Geistesarbeit der Menschheit. Die Lehre von den Antipoden, welche schon früh aus der Erschütterung des Glaubens an den Tartarus in Verbindung mit astronomischen Studien sich entwickelt hatte, kämpfte im Alterthum vergebens gegen die natürliche Anschauung eines ein für allemal gegebenen Oben und Unten. Wie zäh solche Anschauungen, welche die Sinne uns immer und immer wieder vorrücken, der wissenschaftlichen Abstraction weichen, hat die Neuzeit noch an einem andern grossen Beispiel gesehen: an der Lehre von der Bewegung der Erde. Noch ein Jahrhundert nach Kopernikus gab es wissenschaftlich gebildete und frei denkende Astronomen, welche geradezu das natürliche Gefühl von der Festigkeit und Ruhe der Erde als Beweisgrund gegen die Richtigkeit des Kopernikanischen Systemes vorbrachten.

Von der Grundanschauung der Schwere der Atome ausgehend, vermag nun das epikureische System auch nicht eine doppelte und in der Mitte sich aufhebende Richtung derselben anzunehmen. Denn, da überall, also auch in dieser Mitte, noch leerer Raum zwischen den Körperchen bleibt, so können sie einander nicht stützen. Wollte man aber annehmen, dass sie sich in der Mitte bereits zu einer absoluten Dichtigkeit durch unmittelbare Berührung zusammengedrängt hätten, so müssten sich nach Epikurs Lehre hier in der unendlichen Dauer der Zeiten schon sämmtliche Atome angesammelt haben, so dass auf der Welt nichts mehr geschehen könnte.

Die Schwächen dieser ganzen Anschauungsweise brauchen wir nicht kritisch nachzuweisen.[64]) Weit interessanter ist es für die denkende Verfolgung menschlicher Entwickelung, zu sehen, wie schwer es war, in der Betrachtung der natürlichen Dinge auf eine geläuterte Anschauung zu kommen. Wir bewundern Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes und bedenken wenig, wie viele Schritte bis dahin zu thun waren, um auch diese Lehre so zu zeitigen, dass sie von einem bedeutenden Denker gefunden werden musste. Als die Entdeckung des Columbus mit einem Schlage die alte Lehre von den Antipoden in ein völlig neues Licht rückte und die epikureischen Anschauungen in diesem Punkte endgültig beseitigte, lag die Nothwendigkeit einer Reform des ganzen Begriffes der Schwere schon vor. Dann kam Kopernikus, dann Keppler, dann die Erforschung der Fallgesetze durch Galilei und nun endlich war alles zur Aufstellung einer völlig neuen Anschauungsweise vorbereitet.

Gegen Schluss des ersten Buches trägt Lucrez in Kürze die grossartige, zuerst von Empedokles aufgestellte Ansicht vor, nach welcher die gesammte Zweckmässigkeit des Alls und insbesondre auch der Organismen lediglich ein aus der Unendlichkeit des mechanischen Geschehens sich ergebender Specialfall ist.[65])

Wenn wir auch die aristotelische Teleologie grossartig finden, so dürfen wir doch der unbedingt durchgeführten Zerstörung des Zweckbegriffes dies Beiwort ebensowenig versagen. Es handelt sich hier um den eigentlichen Schlussstein des ganzen Gebäudes materialistischer Weltanschauung, um einen Theil des Systems, der von neuern Materialisten keineswegs immer genügend ist beobachtet worden. Ist die Lehre vom Zweck uns heimlicher, so trägt sie auch eben mehr von der menschlichen Einseitigkeit der Auffassung in sich. Die gänzliche Entfernung dessen, was aus engen menschlichen Verhältnissen in die Dinge hineingetragen wird, mag etwas Unheimliches haben, allein das Gefühl ist eben kein Argument, es ist höchstens ein heuristisches Princip, und, gegenüber scharfen logischen Consequenzen, vielleicht eine Andeutung von weiteren Lösungen, die ein für allemal hinter diesen Consequenzen, nie vor ihnen liegen.

„Denn wahrlich," sagt Lucrez, „weder haben die Atome sich nach scharfsinniger Erwägung ein jedes in seine Ordnung gestellt, noch sicher festgestellt, welche Bewegungen ein jedes geben sollte; sondern weil ihrer viele in vielfachen Wandlungen durch das All von Stössen getroffen von Ewigkeit einhergetrieben werden, so haben sie jede Art der Bewegung und Zusammensetzung durchgemacht und sind endlich in solche Stellungen gekommen, aus welchen diese ganze Schöpfung besteht, und nachdem diese sich durch viele und lange Jahre erhalten hat, bewirkt sie, seit sie einmal in die passende Bewegung geworfen ist, dass die Ströme mit reichen Wogen das gierige Meer ernähren, und dass die Erde, vom Strahl der Sonne gewärmt, neue Geburten zeugt, und das Geschlecht des Lebenden spriesst und blüht, und die hingleitenden Funken des Aethers lebendig bleiben."

Das Zweckmässige nur als einen Specialfall alles dessen, was gedacht werden kann, aufzufassen, ist ein ebenso grosser Gedanke, als es scharfsinnig ist, die Zweckmässigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmässigen zurückzuführen. Eine Welt, die sich selbst erhält, ist danach nur der eine Fall, der bei unzähligen Combinationen der Atome sich im Laufe der Ewigkeit von selbst ergeben muss, und nur eben der Umstand, dass die Natur dieser Bewegungen

darauf führt, dass sie sich im grossen Ganzen erhalten und immer neu erz ugen, giebt den Verhältnissen dieser Welt die Dauer, deren wir uns erfreuen.

Im zweiten Buch setzt Lucrez die Bewegung der Atome und die Eigenschaften derselben näher auseinander. Die Atome sind, so lehrt er, in ewiger Bewegung, und diese Bewegung ist nach dem Naturgesetz ursprünglich ein beständiger gleichmässiger ewiger Fall durch die schrankenlose Unendlichkeit des leeren Raumes.

Hier ergiebt sich aber eine grosse Schwierigkeit für das System Epikurs: wie soll aus diesem ewigen gleichmässigen Fall aller Atome die Weltbildung hervorgehn? Bei Demokrit (vgl. oben S. 17 u. f.) fallen die Atome mit verschiedener Schnelligkeit; die schweren stossen auf die leichten und damit ist der Anfang des Werdens gegeben. Epikur leitet die verschiedne Schnelligkeit des Falls der Körper in der Luft oder im Wasser ganz richtig vom Widerstande des Mediums ab. Hierin folgt er Aristoteles, um sich alsbald um so schroffer von ihm zu trennen. Dieser leugnet nicht nur den leeren Raum, sondern er leugnet auch die Möglichkeit, dass sich in einem leeren Raume irgend etwas bewegen könne. Epikur, mit einer besseren Ansicht von der Bewegung, findet umgekehrt, dass die Bewegung im Leeren nur um so schneller gehen muss, weil aller Widerstand fehlt. Aber wie schnell denn? Hier liegt wieder eine Klippe des Systems.

Vergleichsweise wird gesagt, dass sich die Atome im leeren Raum mit noch ungleich grösserer Schnelligkeit bewegen, als die Sonnenstrahlen, welche im Nu den Raum von der Sonne zur Erde durchfliegen[66]); aber ist dies ein Mass? Giebt es hier überhaupt noch ein Mass der Schnelligkeit? Offenbar nicht; denn im Grunde muss jeder gegebene Raum in unendlich kleiner Zeit durchflogen werden und da der Raum absolut unendlich ist, so wird diese Bewegung, so lange keine Gegenstände da sind, an denen sie sich messen könnte, eine unbestimmte Grösse; die Atome aber, die sich alle parallel und gleich schnell bewegen, sind relativ in vollkommner Ruhe. Diese Folge seiner Abweichung von Demokrit scheint Epikur sich keineswegs hinlänglich klar gemacht zu haben; höchst sonderbar aber ist das Auskunftsmittel, durch welches er zu einem Anfang der Weltbildung gelangt.

Wie kamen die Atome, die ihrer ungestörten Natur nach einfach gerade und parallel wie die Regentropfen sich fortbewegen, zu Seitenbewegungen, zu schnellen Wirbeln und zahllosen, bald unauflöslich

festen, bald in ewiger Gesetzmässigkeit sich lösenden und neu gestaltenden Verbindungen? Sie müssen zu einer ganz unbestimmbaren Zeit begonnen haben von der geraden Richtung abzuweichen.[67]) Die geringste Abbiegung von der parallelen Linie muss im Laufe der Zeiten eine Begegnung, ein Aufeinanderstossen der Atome bewirken. Ist dies einmal gegeben, so müssen bei der mannichfachen Form der Atome auch bald die complicirtesten Wirbelbewegungen, Verbindungen und Trennungen entstehen. Aber woher der Anfang? Hier hat das System Epikurs eine fatale Lücke. Lucrez löst das Räthsel oder zerhaut vielmehr den Knoten durch Hinweisung auf die willkürlichen Bewegungen des Menschen und der Thiere.[68])

Während es also eine der wichtigsten Bestrebungen des neueren Materialismus ist, auch die ganze Fülle der willkürlichen Bewegungen aus mechanischen Ursachen herzuleiten, nimmt Epikur hier ein ganz unberechenbares Element in sein System auf. Zwar erfolgen auch ihm die meisten Handlungen des Menschen durch die gegebene Bewegung der stofflichen Theile, indem eine Bewegung immer eine andere veranlasst. Allein hier haben wir nicht nur eine offenbare und grobe Durchbrechung der Causalreihe, sondern es scheint auch noch eine weitere Unklarheit über das Wesen der Bewegung dahinter zu stecken. Beim lebenden Wesen nämlich bringt der freie Wille, wie auch aus den von Lucrez gewählten Beispielen hervorgeht (II. 263—71), in kurzer Zeit sehr bedeutende Wirkungen hervor; so bei dem Rosse, das sich nach Beseitigung der Schranken in die Rennbahn stürzt. Und doch soll der Anfang ein unendlich geringer Anstoss einzelner Seelenatome sein. Hier scheint eine ähnliche Vorstellungsweise zu Grunde zu liegen, wie bei der Lehre von der Ruhe der Erde in Mitten der Welt, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Alle diese Fehler hat Demokrit vermuthlich nicht getheilt, doch werden wir sie milder beurtheilen, wenn wir bedenken, dass noch bis auf den heutigen Tag in der Lehre von der Willensfreiheit in den meisten Fällen, so fein sie auch metaphysisch ausgesponnen sei, den eigentlichen Kern die einfache Unwissenheit und Befangenheit im Sinnenschein ausmacht.

Um die anscheinende Ruhe der Gegenstände zu erklären, deren Theilchen doch beständig in heftigster Bewegung sind, braucht der Dichter das Bild einer weidenden Heerde mit fröhlich hüpfenden Lämmern, von welcher wir aus der Ferne nichts wahrnehmen, als einen weissen Fleck auf dem grünen Hügel.

Die Atome stellt nun Lucrez dar als äusserst mannichfach der Form nach. Bald glatt und rund, bald rauh und spitzig, verästelt oder hakenförmig üben sie je nach ihrer Beschaffenheit einen bestimmten Einfluss auf unsere Sinne oder auf die Eigenschaften der Körper aus, in deren Bestand sie eingehen. Die Zahl der verschiedenen Formen ist begrenzt, von jeder Form aber giebt es unendlich viele. In jedem Körper verbinden sich die verschiedensten Atome in besonderen Verhältnissen mit einander, und durch diese Combination ist, wie bei der Combination der Buchstaben in den Worten, eine ungleich grössere Mannichfaltigkeit der Körper möglich, als sie sonst aus den verschiedenen Formen der Atome folgen könnte.

Einer recht aus dem Geist unseres Dichters hervorgegangenen poetischen Stelle, welche hier zur Kritik der mythologischen Naturauffassung eingeflochten ist, können wir nicht umhin, einen Satz zu entnehmen.

„Wenn Jemand das Meer Neptun und das Getreide Ceres nennen, und den Namen Bacchus lieber missbrauchen, als die Flüssigkeit beim rechten Namen nennen will, so wollen wir gestatten, dass dieser auch den Erdkreis als die Mutter der Götter bezeichnet, wenn er es nur in Wirklichkeit unterlässt, sein Gemüth mit der schnöden Religion zu beflecken.“ [69])

Nachdem Lucrez nun weiter gelehrt hat, dass die Farbe und die sonstigen sinnlichen Qualitäten nicht den Atomen an sich zukommen, sondern nur Folgen ihrer Wirkungsweise in bestimmten Verhältnissen und Zusammensetzungen sind, geht er zu der wichtigen Frage des Verhältnisses der Empfindung zur Materie über.

Die Grundanschauung ist hier die, dass das Empfindende sich aus dem nicht Empfindenden entwickelt. Der Dichter präcisirt diese Anschauung dahin, dass nicht aus Allem unter allen Umständen sofort Empfindung hervorgehen könne, sondern dass es sehr auf die Feinheit, Form, Bewegung und Ordnung der Materie ankomme, ob sie Empfindendes, mit Sinne begabtes zeuge oder nicht. Empfindung ist nur im organischen Thierkörper [70]), hier aber kommt sie auch nicht den Theilen an sich zu, sondern dem Ganzen.

Hier sind wir an einem jener Punkte angelangt, wo der Materialismus, so consequent er sonst auch ausgebildet ist, jedesmal deutlicher oder versteckter seinen eignen Boden verlässt. Es wird offenbar mit der Vereinigung zum Ganzen ein neues metaphysisches Princip

eingeführt, das sich neben den Atomen und dem leeren Raum eigenthümlich genug ausnimmt.

Den Beweis dafür, dass es so sei, dass die Empfindung nicht den einzelnen Atomen zukomme sondern dem Ganzen, führt Lucrez nicht ohne Humor. Es wäre nicht übel, meint er, wenn die Menschenatome wieder lachen und weinen könnten und klug über die Mischung der Dinge reden und wieder fragen, was sie selbst denn ferner für Urbestandtheile hätten. Jedenfalls müssten sie solche haben, um empfinden zu können, und dann wären sie wieder eben nicht die Atome. Hier ist freilich übersehen, dass die entwickelte menschliche Empfindung auch ein aus vielfachem niederm Empfinden durch eigenthümliches Zusammenwirken entstehendes Ganze sein kann; die wesentliche Schwierigkeit bleibt jedoch auch dabei bestehen. Diese Empfindung des Ganzen kann in keinem Falle eine blosse Folge irgend welcher Funktionen des Einzelnen sein, ohne dass das Ganze auch eine gewisse Wesenhaftigkeit hat; denn aus einer ohnehin gar nicht vollziehbaren Summirung des Nichtempfindens der Atome kann kein Empfinden der Summe stammen.

Das organische Ganze ist also neben den Atomen und dem leeren Raum ein ganz neues Princip, wenn es auch nicht als solches anerkannt wird.

Den Schluss des zweiten Buches bildet eine grossartige und kühne Folgerung aus den bisher vorgetragenen Ansichten: die Lehre der Materialisten des Alterthums von der unendlichen Anzahl der Welten, welche in ungeheuren Zeiträumen und Entfernungen neben-, über- und untereinander entstehen, Aeonen lang dauern und wieder vergehen.

Weit ausserhalb der Grenzen unserer sichtbaren Welt befinden sich nach allen Seiten zahllose noch nicht zu Körpern verbundene oder vor endloser Zeit wieder zerstreute Atome, die ihren stillen Fall durch Räume und Zeiträume verfolgen, die Niemand ermessen kann. Da nun allenthalben durch das weite All hin sich dieselben Bedingungen vorfinden, so müssen auch die Erscheinungen sich wiederholen. Ueber uns, unter uns, neben uns sind daher Welten, eine unermessliche Zahl, bei deren Erwägung jeder Gedanke an eine Lenkung dieses Ganzen durch die Götter schwinden muss. Diese alle sind dem Werden und Vergehen unterworfen, indem sie bald immer neue Atome aus dem endlosen Raume anziehen, bald durch Zerstreuung der Theile immer grössere Einbusse erleiden. Unsere Erde altert schon. Der

betagte Ackersmann schüttelt mit Seufzen sein Haupt und schreibt der Frömmigkeit der Vorfahren jenen besseren Erfolg früherer Zeiten zu, den uns doch nur das Hinschwinden unserer Welt mehr und mehr verkümmert hat.

Im dritten Buch seines Lehrgedichtes sammelt Lucrez die ganze Kraft seiner Philosophie und seiner Dichtung zur Darlegung des Wesens der Seele und zur Bekämpfung der Unsterblichkeitslehre. Hier ist die Beseitigung der Todesfurcht der Ausgangspunkt. Dieser Furcht, welche jede reine Lust vergiftet, schreibt der Dichter auch einen grossen Theil jener Begierden zu, welche den Menschen zum Verbrechen treiben. Die Armuth scheint denen, deren Brust nicht durch die richtige Einsicht geläutert ist, schon die Pforte des Todes zu sein. Um dem Tode recht weit zu entrinnen, häuft sich der Mensch Reichthümer auf durch die schnödesten Verbrechen; ja die Todesfurcht kann so weit verblenden, dass man das sucht, was man flieht: sie kann zum Selbstmord treiben, indem sie das Leben unausstehlich macht.

Lucrez unterscheidet Seele (anima) und Geist (animus). Beide erklärt er für eng mit einander verbundene Bestandtheile des Menschen. Wie Hand, Fuss, Auge Organe des lebenden Wesens sind, in derselben Weise auch der Geist. Er verwirft die Anschauung, nach welcher die Seele nur in der Harmonie des ganzen körperlichen Lebens bestehe. Die Wärme und Lebensluft, welche im Tode den Körper verlässt, bildet die Seele, und der feinste, innerste Bestandtheil derselben, der in der Brust seinen Sitz hat und allein empfindet, ist der Geist; beide sind körperlicher Natur und bestehen aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen.

Wenn die Blume des Weines verfliegt, oder der Duft einer Salbe sich in die Luft zerstreut, so merkt man doch keine Abnahme des Gewichtes. Ebenso ist es mit dem Körper, wenn die Seele entschwunden ist.

Die Schwierigkeit, welche sich hier wieder einstellen muss, den Sitz der Empfindung genauer zu bestimmen, wird durch das System Epikurs auf dem bedeutungsvollsten Punkte völlig umgangen, und trotz der ungeheueren Fortschritte der Physiologie findet sich hier noch der Materialismus des vorigen Jahrhunderts auf demselben Fleck. Die einzelnen Atome empfinden nicht, ihre Empfindung könnte sich auch nicht verschmelzen, da der leere Raum, der kein Substrat dafür hat, sie nicht leiten und noch weniger selbst mit empfinden kann.

Man stösst daher immer wieder auf den Machtspruch: Die Bewegung der Atome ist Empfindung.

Epikur und mit ihm Lucrez suchen diesen Punkt vergeblich dadurch zu verdecken, dass zu den feinen Luft-, Dunst- und Wärmeatomen, aus denen die Seele bestehen soll, noch ein vierter ganz namenloser und allerfeinster, innerster, beweglichster Bestandtheil gesellt wird, der wieder die Seele der Seele bildet.[71]) Die Frage bleibt für diese feinsten Seelenatome immer dieselbe, und sie ist für die schwingenden Gehirnfasern De la Mettrie's wieder ganz dieselbe: Wie kann die Bewegung eines an sich nicht empfindenden Körpers Empfindung sein? Wer empfindet nun? Wie wird empfunden? Wo? — Auf diese Fragen giebt uns Lucrez keine Antwort. Wir werden ihnen später wieder begegnen.

Eine ausführliche Widerlegung der Unsterblichkeitslehre in jeder Form, welche sie auch annehmen mag, bildet einen bedeutenden Theil des Buches. Man sieht, welchen Werth der Dichter auf diesen Punkt legte, da die Schlussfolgerung sich im Grunde schon vollständig aus dem Vorhergehenden ergiebt. Der Schluss der ganzen Beweisführung läuft darauf hinaus, dass der Tod für uns gleichgültig sei, da eben mit dem Eintritt desselben kein Subject mehr da ist, welches irgend ein Uebel empfinden könnte.

Bei seiner Scheu vor dem Tode, sagt der Dichter, hat der Mensch im Hinblick auf den Körper, der am Boden fault, oder von Flammen verzehrt, von Raubthieren zerrissen wird, immer noch einen heimlichen Rest der Vorstellung, dass er selbst das erdulden müsse. Selbst indem er diese Vorstellung läugnet, hegt er sie noch und nimmt sich (das Subjekt) nicht vollständig genug aus dem Leben heraus. So übersieht er, dass er bei seinem wirklichen Tode nicht noch einmal doppelt da sein kann, um sich selbst wegen solcher Schicksale zu bejammern. „Nun wird dich die traute Heimath nicht mehr empfangen, noch die liebe Gattin und die süssen Kinder deinen Küssen entgegen eilen und dein Herz mit stiller Wonne füllen. Jetzt kannst du nicht mehr als ein Hort der Deinen dein Glück geniessen" — so jammern sie — „alle diese Güter des Lebens hat dir der eine unselige Tag geraubt." Nur das vergessen sie hinzuzufügen: „Und du hast jetzt gar keine Sehnsucht mehr nach jenen Dingen." Wenn sie das recht bedächten, würden sie sich von grosser Angst und Furcht befreien.

„Du freilich, wie du im Tode entschlummert bist, so wirst du für die ganze Folgezeit von allen Schmerzen befreit sein: wir aber

weinen bei dem schauderhaften Grabe unersättlich über deiner Asche und kein Tag wird uns den immerwährenden Kummer aus dem Busen nehmen.“ Wenn einer so spricht, muss man ihn fragen, was denn eigentlich so Herbes daran sei, wenn er zum Schlummer und zur Ruhe kommt, dass jemand darüber in ewiger Trauer sich verzehren könnte.

Der ganze Schluss des dritten Buches, von der Stelle an, die wir hier fast wörtlich mittheilen, enthält viel Treffliches und Bemerkenswerthes. Die Natur selbst wird redend eingeführt und beweist dem Menschen die Eitelkeit der Todesfurcht. Sehr schön benutzt der Dichter ferner die schreckhaften Mythen von der Unterwelt, die alle auf das menschliche Leben mit seinen Aengsten und Leidenschaften umgedeutet werden. Man könnte oft meinen, einen Rationalisten des vorigen Jahrhunderts zu hören, wenn es sich nicht eben um classische Anschauungen handelte.

Nicht Tantalus in der Unterwelt hegt die eitle Furcht vor dem Fels, der über seinem Haupte droht, sondern die Sterblichen werden im Leben so durch Götterfurcht und Todesfurcht geängstigt. Unser Tityos ist nicht der Riese der Unterwelt, der über neun Morgen hingestreckt ewig von Geiern zerfleischt wird, sondern jeder, der von den Qualen der Liebe oder irgend einer Begierde verzehrt wird. Der Ehrgeizige, der nach hohen Würden im Staate trachtet, wälzt wie Sisyphos den ungeheuren Stein bergan, der alsbald vom Gipfel wieder zur Erde hinabrollen wird. Der grimmige Cerberus und alle die Schrecken des Tartarus bedeuten die Strafen, die der Verbrecher zu fürchten hat, denn wenn er auch dem Kerker und schmachvoller Hinrichtung entflieht, so muss doch sein Gewissen ihn beständig mit allen Schrecknissen der Gerechtigkeit ängstigen.

Helden und Könige, grosse Dichter und Weise sind gestorben und Menschen, deren Leben weit weniger Werth hat, sträuben sich zu sterben. Und doch bringen sie ihr Leben nur unter quälenden Träumen und eiteln Sorgen dahin, suchen das Uebel bald hier und bald da und wissen nicht, was ihnen in Wahrheit mangelt. Wüssten sie es, sie würden alles Andre fahren lassen und sich einzig der Erkenntniss der Natur der Dinge hingeben, da es sich doch um einen Zustand handelt, in welchem der Mensch nach Beendigung dieses Lebens für ewige Zeiten verharren wird.

Das vierte Buch enthält die specielle Anthropologie. Es würde uns zu weit führen, wollten wir die zahlreichen und oft überraschen-

den Naturbeobachtungen anführen, auf die der Dichter seine Lehren stützt. Die Lehren selbst sind diejenigen Epikurs, und da es uns nicht um die Uranfänge physiologischer Hypothesen, sondern um die Fortentwickelung grosser Grundanschauungen zu thun ist, so mag das Wenige, was wir oben aus der epikureischen Lehre von den Sinnesempfindungen mitgetheilt haben, genügen.

Den Schluss des Buches bildet eine ausführliche Behandlung der Liebe und des Gechlechtsverkehrs. Weder nach den gewöhnlichen Begriffen, die man vom epikureischen Systeme mitbringt, noch nach der glänzenden poetischen Anrufung der Venus im Eingange des ganzen Buches sollte man den Ernst und die Strenge erwarten, mit welcher der Dichter hier zu Werke geht. Er behandelt sein Thema streng naturhistorisch, und indem er die Entstehung der geschlechtlichen Begierde zu erklären sucht, verwirft er sie zugleich als ein Uebel.

Das fünfte Buch ist der specielleren Ausführung der Entstehungsgeschichte des Vorhandenen, der Erde und des Meeres, der Gestirne und der lebenden Wesen gewidmet. Eigenthümlich ist hier die Stelle von der Ruhe der Erde in der Mitte der Welt.

Als Grund derselben wird die unauflösliche Verbindung der Erde mit luftförmigen Atomen angegeben, die ihr unterbreitet sind und die eben deshalb von ihr nicht gedrückt werden, weil sie von Anfang an mit ihr fest verbunden sind. Dass dieser Auffassung eine gewisse Unklarheit zu Grunde liegt, wollen wir einräumen; auch dient der Vergleich mit dem menschlichen Körper, der durch seine eigenen Glieder nicht belastet und durch die feinen luftförmigen Theilchen der Seele getragen und bewegt wird, keineswegs dazu uns die Vorstellung viel näher zu bringen: wir glauben jedoch bemerken zu müssen, dass der Gedanke an eine absolute Ruhe der Erde dem Dichter wohl ebenso fern liegt, wie er dem ganzen System offenbar widersprechen würde. Das Weltganze muss gleich allen Atomen fallend gedacht werden, und befremdend ist nur, dass das freie Weichen der unter der Erde befindlichen Luftatome nach unten nicht zur Erklärung angeführt wird.[72]).

Hätten freilich Epikur und seine Schule das Verhältniss relativer Ruhe und Bewegung schon zu voller Klarheit gebracht, so würden sie ihrer Zeit um viele Jahrhunderte vorangeeilt sein.

Die Richtung der ganzen Naturerklärung auf das Mögliche statt auf das Wirkliche haben wir bei Epikur auch schon kennen gelernt

Lucrez spricht sie mit einer solchen Schärfe aus, dass wir in Verbindung mit den Ueberlieferungen des Diogenes von Laerte zu der Ansicht kommen müssen, dass wir in diesem Punkte nicht Gleichgültigkeit oder Oberflächlichkeit, wie manche meinen, sondern eine bestimmte, dem Grundgedanken nach sogar möglichst exacte Methode der epikureischen Schule vor uns haben.[73])

Bei Gelegenheit der Frage nach den Ursachen der Bewegung der Gestirne sagt der Dichter: „Denn was davon in dieser Welt sei als sicher hinzustellen, ist schwierig; aber was möglich ist und was durch das All hin in verschiedenen, auf verschiedene Weise geschaffenen Welten geschieht, das lehre ich und suche die mehrfachen Ursachen, welche im All für die Bewegung der Gestirne sein können, auseinander zu setzen, von denen eine doch auch diese Ursache sein muss, die den Gestirnen ihre Bewegung giebt; aber welche von ihnen es sei, kann man bei vorsichtigem (pedetentim) Fortschritt keineswegs lehren.“[74])

Der Gedanke, dass die gesammte Summe der Möglichkeiten bei der Unendlichkeit der Welten auch irgendwo vertreten ist, passt durchaus in das System; die Summe des Denkbaren der Summe des real möglichen und also auch in irgend einer der unendlich vielen Welten Vorhandenen gleichzusetzen ist ein Gedanke, der noch heutzutage auf die beliebte Lehre von der Identität des Seins und des Denkens ein nützliches Streiflicht werfen kann. Indem sich die epikureische Naturforschung auf die Summe des Denkbaren — nicht auf beliebige vereinzelte Möglichkeiten — richtet, geht sie also zugleich auf die Summe des Seienden; nur bei der Entscheidung über das, was in unserm bestimmten Falle ist, greift das skeptische ἐπέχειν Platz und verhütet einen Ausspruch, der weiter geht als das wirkliche Erkennen. Mit dieser ebenso tiefsinnigen als behutsamen Methode vereinigt sich aber die Annahme der grösseren Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Erklärung recht gut; und wir haben in der That von solcher Bevorzugung der plausibelsten Erklärung mancherlei Spuren.

Zu den bedeutendsten Theilen des ganzen Werkes kann man diejenigen Abschnitte des fünften Buches rechnen, welche von der allmäligen Entwickelung des Menschengeschlechts handeln. Mit Recht sagt Zeller, der sonst Epikur nicht vollständig gerecht wird, dass dessen Philosophie in diesen Fragen sehr gesunde Ansichten geltend gemacht habe.

Das Menschengeschlecht der Urzeit war nach Lucrez bedeutend

stärker als das jetzige und hatte gewaltige Knochen und feste Sehnen. Abgehärtet gegen Frost und Hitze lebte es nach Art der Thiere ohne irgend welche Künste des Ackerbaus. Von selbst bot die fruchtbare Erde die Nahrung dar und den Durst stillten Flüsse und Quellen. Sie wohnten in Wäldern und Höhlen ohne Sitten noch Gesetz. Der Gebrauch des Feuers und selbst der Felle zur Bekleidung war ihnen unbekannt. Im Kampf mit den Thiergeschlechtern besiegten sie die meisten und wurden nur von wenigen verfolgt. Allmälig lernten sie sich Hütten bauen und sich Felder bereiten und das Feuer benutzen; die Bande des Familienlebens knüpften sich, und da begann das Menschengeschlecht milder zu werden. Die Nachbarn begannen Freundschaft anzuknüpfen, Schonung der Frauen und Kinder wurde eingeführt, und wenn auch noch nicht völlig Eintracht herrschte, so hielten doch die meisten Frieden.

Die mannichfachen Laute der Sprache liess die Natur den Menschen ausstossen und die Anwendung bildete die Namen der Dinge auf nicht viel andere Weise, als die erste Entwickelung die Kinder zum Gebrauch der Sprache fortreisst, indem sie bewirkt, dass sie mit den Fingern zeigen wollen was vor ihnen sei. Wie das Böcklein die Hörner fühlt und mit ihnen angreifen will, bevor sie herangewachsen sind, wie die jungen Panther und Löwen sich schon mit den Tatzen und dem Maule wehren, wenn sie noch kaum Krallen und Zähne haben, wie wir die Vögel schon früh auf die Flügel vertrauen sehen, so hielt es der Mensch mit der Sprache. Es ist deshalb Unsinn zu glauben, dass Jemand damals den Dingen ihre Namen zugetheilt habe, und dass davon die Menschen die ersten Worte gelernt hätten; denn weshalb sollte man annehmen, dass dieser Alles hätte mit Lauten bezeichnen und die mannichfachen Töne der Sprache hervorbringen können, während zu derselben Zeit die Andern dies nicht gekonnt hätten; und wie wollte der Kundige die Andern bewegen, Laute zu gebrauchen, deren Zweck und Bedeutung diesen ganz unbekannt wäre?

Selbst die Thiere bringen bei Furcht, Schmerz und Freude ganz verschiedene Laute hervor. Der Molosserhund, der knurrend die Zähne weist, laut bellt oder mit seinen Jungen spielt, im Hause zurückgelassen heult oder winselnd den Schlägen entflieht, giebt die verschiedensten Töne von sich. Dasselbe wird bei andern Thieren nachgewiesen. Um wie viel mehr nun, schliesst der Dichter, muss man annehmen, dass die Menschen schon in der Urzeit die verschiedenen Gegenstände mit immer anderen Lauten haben bezeichnen können.

In derselben Weise wird die allmälige Entwickelung der Künste behandelt. Empfindungen und Entdeckungen lässt Lucrez zwar gelten, aber consequent seiner Weltanschauung treu, theilt er doch die wichtigste Rolle dem mehr oder weniger blinden Versuche zu. Erst nach Erschöpfung mancher Irrwege geräth der Mensch auf das Richtige, das sich dann durch seinen offenbaren Werth erhält und in bleibenden Gebrauch kommt. Von besonderer Feinheit ist dabei der Gedanke, dass das Spinnen und Weben zuerst von dem erfinderischen männlichen Geschlechte müsse betrieben und erst nachher auf das weibliche übertragen sein, während die Männer sich wieder den härteren Arbeiten zuwendeten.

Heutzutage, wo die Frauenarbeit Schritt für Schritt (und etwa auch sprungweise) in die von den Männern geschaffenen und bisher ausschliesslich betriebenen Berufszweige eindringt, liegt dieser Gedanke viel näher, als zu den Zeiten des Epikur und Lucrez, wo solche Uebertragungen ganzer Arbeitszweige unseres Wissens nicht vorkamen.

In den Zusammenhang dieser geschichts-philosophischen Betrachtungen sind denn auch die Gedanken des Dichters über die Bildung der politischen und religiösen Einrichtungen verwebt. Lucrez denkt sich, dass die durch Talent und Muth hervorragenden Männer Städte zu gründen und sich Burgen zu bauen begannen und dann als Könige Land und Besitz nach Gutdünken den Schönsten, Stärksten und Begabtesten unter ihren Anhängern vertheilten. Erst später bildeten sich mit der Auffindung des Goldes Vermögensverhältnisse, welche bald dem Reichen erlaubten, sich über Kraft und Schönheit zu erheben. Der Reichthum schafft sich nun auch seine Anhänger und verbindet sich mit dem Ehrgeiz. Allmälig streben viele nach Gewalt und Einfluss. Der Neid untergräbt die Macht, die Könige werden gestürzt, und je mehr ihr Scepter früher gefürchtet war, desto eifriger wird es nun in den Staub getreten. Jetzt herrscht für einige Zeit die rohe Menge und erst aus diesem anarchischen Uebergangszustande gehen gesetzlich geordnete Verhältnisse hervor.

Die eingeflochtenen Bemerkungen tragen jenen Charakter der Resignation und der Abneigung gegen politische Thätigkeit, welcher überhaupt im Alterthum der materialistischen Richtung eigen war. Wie Lucrez dem Jagen nach Reichthum die Sparsamkeit und Genügsamkeit gegenüberhält, so ist er auch der Ansicht, dass es weit besser sei ruhig (quietus!) zu gehorchen, als die Verhältnisse durch Herr-

schaft leiten zu wollen und die Königswürde zu behaupten. Man sieht, dass der Begriff der alten Bürgertugend und ächt republikanischer Gemeinsamkeit der Selbstregierung abhanden gekommen ist. Das Lob des passiven Gehorsams ist mit der Läugnung des Staates als einer sittlichen Gemeinschaft gleichbedeutend.

Mit Unrecht hat man wohl dieses ausschliessliche Festhalten des Standpunktes des Einzelnen in gar zu enge Verbindung mit dem Atomismus der Naturlehre gebracht. Auch die Stoiker, deren ganze Richtung auf das sittliche Handeln doch sonst die Politik nahe legte, wandten sich namentlich in späterer Zeit entschieden von den Staatsgeschäften ab; andererseits ist die Gemeinschaft der Weisen, welche die Stoiker so hoch stellten, bei den Epikureern in der engeren und innigeren Form der Freundschaft vertreten.

Es ist vielmehr wesentlich das Erlöschen der staatenbildenden Jugendkraft der Völker des Alterthums, das Hinschwinden der Freiheit und die Fäulniss und Hoffnungslosigkeit der politischen Zustände, was die Philosophen dieser Zeit zum Quietismus hintreibt.

Die Religion leitet Lucrez aus ursprünglich reinen Quellen ab. Wachend und mehr noch träumend schauten die Menschen im Geiste die herrlichen und gewaltigen Gestalten der Götter und schrieben diesen Phantasiebildern Leben, Empfindung und übermenschliche Kräfte zu. Nun sahen sie aber gleichzeitig den regelmässigen Wechsel der Jahreszeiten und des Auf- und Niedergangs der Gestirne; da sie den Grund dieser Vorgänge nicht kannten, versetzten sie die Götter in den Himmel, die Stätte des Lichts, und schrieben ihnen mit allen Himmelserscheinungen auch Sturm und Hagelschlag, den Blitzstrahl und den grollenden, drohenden Donner zu.

„O unseliges Geschlecht der Sterblichen, das solche Dinge den Göttern zuschrieb und ihnen den erbitterten Zorn andichtete! Welchen Jammer haben sie da über sich selbst, welche Wunden über uns, welche Thränen über unsere Nachkommen gebracht."[75]) Weitläufig schildert der Dichter, wie leicht der Mensch beim Anblick der Schrecknisse des Himmels dazu kommen musste, statt der ruhigen Betrachtung der Dinge, die doch allein wahre Frömmigkeit ist, den vermeintlichen Zorn der Götter durch Opfer und Gelübde zu sühnen, die doch nichts helfen.

Das letzte Buch unseres Lehrgedichts enthält, wenn der Ausdruck gestattet ist, die Pathologie. Hier werden die Gründe der meteorischen Erscheinungen erörtert; Blitz und Donner, Hagel und Wolken

das Schwellen des Nils und die Feuerausbrüche des Aetna erklärt. Wie aber im vorigen Buche die Urgeschichte der Menschheit nur einen Theil der Kosmogonie bildet, so werden hier die Krankheiten der Menschen in die merkwürdigen Erscheinungen des Weltganzen verflochten, und den Schluss des ganzen Werkes bildet eine mit Recht berühmte Schilderung der Pest. Vielleicht mit Absicht beschliesst der Dichter sein Werk mit einer ergreifenden Schilderung der Gewalt des Todes, wie er es mit einer Anrufung der Göttin des spriessenden Lebens begonnen hat.

Von dem specielleren Inhalte des sechsten Buches wollen wir nur die ausführliche Behandlung der „Avernischen Orte" und der Erscheinungen des Magnetsteins erwähnen. Jene mussten die aufklärende Tendenz des Dichters besonders herausfordern, diese boten seiner Naturerklärung eine besondere Schwierigkeit dar, welche er mit aller Sorgfalt durch eine verwickelte Hypothese zu beseitigen sucht.

Avernische Orte nannten die Alten solche Stellen des Erdbodens, wie sie gerade in Italien, Griechenland und Westasien, den Bildungsstätten jener Zeiten, sich nicht selten finden, an welchen der Boden Dünste aushaucht, die bei Menschen und Thieren Betäubung oder Tod verursachen. Man nahm im Volksglauben natürlicher Weise an diesen Stellen eine Verbindung mit der Unterwelt, dem Reiche des Todesgottes, an und erklärte sich die todbringende Wirkung aus dem Heraufdringen der Geister und dämonischen Wesen des Schattenreiches, welche die Seelen der Lebenden mit sich hinabzuziehen versuchen. Der Dichter sucht nun aus der verschiedenen Natur der Atome nachzuweisen, wie einige diesen, andere jenen Geschöpfen entweder zuträglich oder nachtheilig sein müssen. Er geht dann auf mancherlei Arten unsichtbar sich verbreitender Giftstoffe ein und erwähnt neben einigen abergläubischen Ueberlieferungen namentlich auch die Metallvergiftungen durch Arbeit in den Bergwerken, und, was auf die fraglichen Fälle am meisten passt, die tödtliche Wirkung der Kohlendünste. Begreiflicher Weise schreibt er diese, da die Kohlensäure dem Alterthum unbekannt war, den übelriechenden schwefeligen Dämpfen zu. Der richtige Schluss auf eine Vergiftung der Luft durch Ausdünstungen des Erdbodens an jenen Stellen mag einen Beweis dafür geben, wie eine geordnete, nach Analogien verfahrende Naturbetrachtung auch ohne Anwendung strengerer Methoden schon grosse Fortschritte im Erkennen bedingen musste.

Die Erklärung der Wirkungen des Magneten lässt uns, so mangel-

haft sie übrigens bleiben muss, einen Blick thun in die feine und consequente Ausbildung der Hypothese, welche der ganzen Naturauffassung der epikureischen Physik zu Grunde liegt. Lucrez erinnert zuerst an die beständigen äusserst schnellen und stürmischen Bewegungen der feinen Atome, die in den Poren aller Körper circuliren und von ihrer Oberfläche ausstrahlen. Jeder Körper sendet nach dieser Anschauung nach allen Seiten Ströme solcher Atome, welche eine unaufhörliche Wechselwirkung zwischen allen Gegenständen im Raume herstellen. Es ist eine Theorie allgemeiner Emanation gegenüber der Vibrationstheorie der neueren Naturwissenschaften; die Wechselbeziehungen an sich, abgesehen von der Form derselben, hat das Experiment in unsern Tagen nicht nur bestätigt, sondern nach ihrer Art, Menge und Schnelligkeit noch ungleich bedeutender erscheinen lassen, als sie sich die kühnste Phantasie eines Epikureers denken mochte.

Lucrez lehrt uns, dass vom Magneten eine so heftige Ausströmung stattfindet, dass sie durch Verdrängung der Luft einen leeren Raum zwischen dem Magneten und dem Eisen bewirkt, in welchen dieses hineinstürzt. Dass dabei nicht an einen mystisch wirkenden horror vacui gedacht wird, ist bei der Physik dieser Schule selbstverständlich. Vielmehr soll jene Wirkung dadurch hervorgebracht werden, dass jeder Körper beständig von allen Seiten von Stössen der Luftatome getroffen wird und daher nach derjenigen Richtung weichen muss, in welcher eine Lücke sich bietet, wenn nicht entweder sein Gewicht zu gross, oder dagegen seine Dichtigkeit so gering ist, dass die Luftströme unbehindert durch die Poren des Körpers ihren Weg nehmen können. Hieraus wird uns denn auch klar gemacht, weshalb gerade das Eisen so heftig vom Magnet angezogen wird. Unser Lehrgedicht führt dies einfach auf seine Structur und sein specifisches Gewicht zurück, indem die übrigen Körper theils, wie das Gold, zu schwer seien, um durch jene Ströme bewegt und durch den luftleeren Raum an den Magnetstein herangedrängt zu werden, theils, wie das Holz, so porös, dass die Ströme frei und also ohne mechanischen Anstoss hindurch fliegen können.

Bei dieser Erklärung lässt sich noch vieles fragen, allein die ganze Art und Weise, die Sache aufzufassen, zeichnet sich vor den Hypothesen und Theorieen der aristotelischen Schule vortheilhaft aus durch ihre Anschaulichkeit. Zunächst fragt man, wie es möglich sei, dass die Ausflüsse des Magneten die Luft vertreiben, ohne durch den

gleichen Stoss das Eisen zurückzuhalten.[76]) Auch hätte wohl durch ein leichtes vergleichendes Experiment constatirt werden können, dass in den Raum wirklich verdünnter Luft nicht nur Eisen, sondern auch andre Körper hineingetrieben werden; allein grade der Umstand, dass man solche Einwände erheben kann, zeigt, dass der Erklärungsversuch einen fruchtbaren Boden betritt, während mit der Annahme verborgner Kräfte, specifischer Sympathieen und ähnlichen Auskunftsmitteln gleich alles weitere Nachdenken niedergeschlagen wird.

Freilich zeigt uns das gleiche Beispiel auch, warum es im Alterthum mit dieser Art von Naturforschung nicht vorwärts wollte. Fast alle wirklichen Leistungen der antiken Naturforschung sind mathematischer Art, so in der Astronomie, in der Statik und Mechanik und in den Anfängen der Optik und Akustik. Ausserdem sammelte sich in den beschreibenden Naturwissenschaften ein bedeutendes Material; allein allenthalben, wo es gegolten hätte, von der Anschauung ausgehend durch Variation und Combination von Beobachtungen zur Entdeckung der Gesetze zu gelangen, blieben die Alten zurück. Den Idealisten fehlte der Sinn und das Interesse für die concrete Erscheinung; die Materialisten waren nur zu sehr geneigt, bei der einzelnen Anschauung stehn zu bleiben und sich mit der nächstliegenden Erklärung zu begnügen, statt der Sache auf den Grund zu gehen.

Anmerkungen.

1) Der bisweilen missverstandene Eröffnungssatz: „Der Materialismus st so alt als die Philosophie, aber nicht älter“ wendet sich einerseits gegen die Verächter des Materialismus, welche in dieser Weltanschauung einen Gegensatz gegen das philosophische Denken schlechthin finden und ihm jede wissenschaftliche Bedeutung absprechen, anderseits gegen diejenigen Materialisten, welche ihrerseits alle Philosophie verachten und sich einbilden, ihre Weltanschauung sei überhaupt nicht das Ergebniss philosophischer Speculation, sondern ein lautres Erzeugniss der Erfahrung, des gesunden Menschenverstandes und der Naturwissenschaften. Es hätte vielleicht einfacher behauptet werden können, der erste Versuch einer Philosophie überhaupt, bei den ionischen Naturphilosophen, sei Materialismus gewesen, allein die Zusammenfassung einer längeren Entwicklungsperiode von den ersten schwankenden und unvollständigen Systemen bis zu dem mit voller Consequenz und klarem Bewusstsein durchgeführten Materialismus Demokrits musste dazu führen, den Materialismus nur „unter den ersten“ Versuchen erscheinen zu lassen. In der That ist der Materialismus, wenn man ihn nicht von vorn herein mit Hylozoismus und Pantheismus ineinander fliessen lassen will, erst da vollendet, wo die Materie auch rein materiell aufgefasst wird, d. h. wo ihre Bestandtheile nicht etwa ein an sich denkender Stoff sind, sondern Körper, die sich nach rein körperlichen Principien bewegen, und an sich empfindungslos, durch gewisse Formen ihres Zusammentreffens Empfindung und Denken erzeugen. Eben deshalb scheint auch durchgeführter Materialismus stets nothwendig Atomismus zu sein, da es schwerlich eine andre Weise giebt, alles Geschehene anschaulich und ohne Beimischung übersinnlicher Eigenschaften und Kräfte aus dem Stoff abzuleiten, als wenn man diesen in kleine Körperchen und leeren Raum für die Bewegung derselben auflöst. In der That ist der Unterschied zwischen den Seelenatomen Demokrits und der warmen Luft des Diogenes von Apollonia bei aller oberflächlichen Aehnlichkeit von ganz durchgreifender principieller Bedeutung. Die letztere ist Vernunftstoff schlechthin; sie ist an sich der Empfindung fähig und bewegt sich, wie sie sich bewegt, kraft ihrer Vernünftigkeit; Demokrits Seelenatome bewegen sich, gleich allen andern Atomen, nach rein mechanischen Principien und

bringen nur in einem mechanisch zu Stande gekommenen Spezialfall die Erscheinung denkender Wesen hervor. So harmonirt auch der „beseelte Magnet“ des Thales trefflich mit dem Ausspruch „πάντα πλήρη θεῶν,“ ist aber von der Art, wie die Atomistiker sich die Anziehung des Eisens durch den Magneten zu erklären versuchen, gewiss grundverschieden.

2) Gegenüber der ganz entgegengesetzt lautenden Ausführung Zellers (Phil. d. Griechen I, S. 44 ff. 3. Aufl.) mag die Bemerkung am Platze sein, dass wir den Satz: „Die Griechen hatten keine Hierarchie und keine unantastbare Dogmatik“ zugeben können, ohne uns zu einer Aenderung der obigen Darstellung veranlasst zu finden. „Die Griechen“ bildeten vor allen Dingen keine politische Einheit, in welcher sich dergleichen hätte ausbilden können; ihr Glaubenswesen bildete sich mit noch grösserer Mannichfaltigkeit aus als das Verfassungswesen der einzelnen Städte und Landschaften. Natürlich musste der durchaus locale Charakter des Cultus bei zunehmendem friedlichem Verkehr zu einer Toleranz und Freiheit führen, welche bei intensiv gläubigen und dabei centralisirten Völkern undenkbar war. Dennoch waren unter allen Einheitsbestrebungen in Griechenland vielleicht die hierarchisch-theokratischen die bedeutendsten und man kann z. B. die Stellung der Priesterschaft von Delphi gewiss nicht als bedeutungslose Ausnahme von der Regel betrachten, dass das Priesterthum „ungleich mehr Ehre als Macht“ verliehen habe. (Vgl. Curtius, griech. Gesch. I, p. 451, in Verbindung mit den von Gerhard, Stephani, Welcker u. A. gegebnen Aufschlüssen über den Antheil der delphischen Theologen an der Ausbreitung des Bachusdienstes und der Mysterien). Gab es in Griechenland keine Priesterkaste und keinen geschlossenen Priesterstand, so gab es dafür Priesterfamilien, deren erbliche Rechte vom unverbrüchlichsten Legitimismus gewahrt wurden und die in der Regel der höchsten Aristokratie angehörten und ihre Stellung Jahrhunderte hindurch zu behaupten wussten. Welche Bedeutung hatten nicht für Athen die eleusinischen Mysterien und wie eng waren diese mit den Familien der Eumolpiden, der Keryken, der Phylliden u. a. verbunden! (Vgl. Hermann, gottesd. Alterth. § 31, A. 21. — Schömann, griech. Alterth. II, S. 340 u. f. 2. Aufl.) Ueber den politischen Einfluss dieser Geschlechter giebt der Sturz des Alcibiades den deutlichsten Aufschluss, wiewohl bei Actionen, welche hochkirchlich-aristokratische Einflüsse in Verbindung mit dem glaubenseifrigen Pöbel in's Werk setzen, die einzelnen Fäden des Netzes sich der Beobachtung zu entziehen pflegen. Was die „Orthodoxie“ betrifft, so ist diese allerdings nicht auf ein scholastisch gegliedertes System von Lehren zu beziehen. Ein solches hätte vielleicht entstehen können, wenn nicht die Theokrasie der delphischen Theologen und der Mysterien zu spät gekommen wäre, um die Ausbreitung der philosophischen Aufklärung in der Aristokratie und den gebildeten Kreisen hemmen zu können. So blieb man bei den mystischen Cultusformen stehen, unter denen sich im Weiteren Jeder denken mochte, was er wollte. Um so unverbrüchlicher blieb die allgemeine Lehre von der Heiligkeit und Bedeutung dieser bestimmten Götter, dieser Cultusformen, dieser bestimmten heiligen Worte und Bräuche, so dass hier nichts der Subjek-

tivität überlassen blieb und jeder Zweifel, jeder Versuch unbefugter Neuerungen, jede leichtfertige Besprechung verpönt blieb. Ohne Zweifel fand aber auch hinsichtlich der mythischen Ueberlieferungen ein grosser Unterschied statt, zwischen der Freiheit der Dichter und der Gebundenheit der localen, unmittelbar mit dem Cultus verbundenen Priestertradition. Ein Volk, welches in jeder Stadt andre Götter, andere Attribute derselben und andre Genealogie und Mythologie vorfand, ohne sich dadurch im Glauben an die eigne heilige Ueberlieferung irre machen zu lassen, musste verhältnissmässig leicht den Dichtern gestatten mit dem allgemeinen mythischen Stoff der Nationalliteratur nach Willkür zu schalten; schien aber in solchen Freiheiten auch nur im geringsten ein directer oder indirecter Angriff gegen die Ueberlieferung von den Localgottheiten zu liegen, so drohte dem Dichter, wie dem Philosophen Gefahr. — Die Reihe der im Text genannten allein in Athen verfolgten Philosophen liesse sich leicht noch vermehren, z. B. durch Stilpon und Theophrast (Meier und Schömann, att. Prozess, S. 303 u. f.); dazu kommen Dichter, wie Diagoras von Melos, auf dessen Kopf ein Preis gesetzt wurde, Aeschylus, der wegen angeblicher Entweihung der Mysterien in Lebensgefahr gerieth und nur mit Rücksicht auf seine grossen Verdienste von den Areopagiten frei gesprochen wurde; Euripides, dem eine Anklage wegen Gottlosigkeit drohte, u. A. — Wie sich Toleranz und Intoleranz im athenischen Bewusstsein gegeneinander abgrenzten, zeigt am besten eine Stelle aus der Rede gegen Andocides (die nach Blass, att. Beredsamkeit, S. 566 ff. zwar nicht von Lysias, wohl aber eine ächte Anklagerede aus jenem Prozesse ist). Da heisst es, Diagoras von Melos habe doch nur (als Ausländer) an fremdem Gottesdienst gefrevelt, Andocides aber an Heiligthümern seiner eignen Stadt. Auf Einheimische aber müsse man mehr zürnen als auf Fremde, weil letztere sich doch nicht an den eignen Göttern vergingen. Diese subjektive Entschuldigung musste wohl zu einer objektiven Entlastung werden, wenn der Frevel sich nicht speciell auf athenische, sondern auf fremde Heiligthümer bezog. Aus der gleichen Rede sehen wir auch, dass die Familie der Eumolpiden befugt war, unter Umständen gegen Frevler am Heiligen Recht zu sprechen nach geheimen Gesetzen, deren Urheber man nicht einmal kannte (dass dies unter dem Vorsitz des Archon Königs geschah, vgl. Meier und Schömann S. 117 u. f., ist für unsere Frage unerheblich). — Dass der grundconservative Aristophanes die Götter humoristisch behandeln, neu einreissenden Aberglauben sogar mit bitterm Spott verfolgen durfte, liegt auf einem ganz andern Boden und dass Epikur unverfolgt blieb, erklärt wohl einfach sein entschiedner Anschluss an das ganze äussere Cultuswesen. Die politische Tendenz mancher dieser Anklagen hebt die Basis des Religionsfanatismus nicht auf, sondern bestätigt sie. Wenn der Vorwurf der ἀσέβεια als eins der sichersten Mittel galt, selbst populäre Staatsmänner zu stürzen, so musste offenbar nicht nur der Buchstabe des Gesetzes, sondern auch der leidenschaftliche Religionseifer der Massen gegeben sein. Hiernach müssen wir sowohl die Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat bei Schömann, (griech. Alterth. I, S. 117. 3. Aufl.) für einseitig halten, als auch manche Züge der erwähnten Zeller'schen Erörterung. Dass sich die

Verfolgungen nicht immer zunächst auf den Cultus, sondern oft auch direct auf die Lehre und den Glauben bezogen, scheint grade die Mehrzahl der Anklagen gegen die Philosophen ganz klar zu beweisen. Bedenkt man aber die für eine einzige Stadt und für einen verhältnissmässig kurzen Zeitraum gar nicht geringfügige Zahl der zu unserer Kenntniss gekommenen Prozesse dieser Art und die hohe Gefahr, die mit ihnen verbunden war, so wird es schwerlich richtig sein, dass die Philosophie „nur in einigen ihrer Vertreter“ betroffen wurde. Vielmehr bleibt hier, wie auch für die neuere Philosophie des 17., 18. (und 19.?) Jahrhunderts noch ernstlich zu untersuchen, wie weit der Einfluss bewusster oder unbewusster Accomodation an den Volksglauben unter dem Druck der drohenden Verfolgung bis in die Systeme selbst eingedrungen ist.

3) Vgl. Zeller I, 3. Aufl., S. 176, Anm. 2 und die bei Marbach, Gesch. d. Ph., S. 53 citirten Schriften, welche, wohl nicht zufällig, in der Zeit des Materialismus-Streites des vorigen Jahrhunderts erschienen. Zur Sache selbst sei mit Beziehung auf die Darstellung Zellers, der mir Thales zu tief zu stellen scheint, bemerkt, dass die Stelle bei Cicero de nat. deorum I, 10, 23, aus welcher man früher den Theismus des Thales ableitete, doch offenbar mit ächt Ciceronianischer Oberflächlichkeit in dem Ausdruck „fingere ex“ den ausserhalb des Weltstoffes stehenden Werkmeister bezeichnet, während Gott als „Weltvernunft“, zumal im Sinne der Stoiker, doch nur auf einen immanenten, nicht anthropomorph, also auch nicht persönlich zu denkenden Gott deutet. Die stoische Ueberlieferung mag auf blosser Deutung einer älteren Ueberlieferung im Sinne des eignen Systems beruhen, so folgt daraus noch nicht, dass diese Deutung (von der Aechtheit der Worte abgesehen) auch falsch sei. Dem Zusammenhang nach dürfte die wahrscheinlich ächte Aeusserung, dass Alles voll von Göttern sei, die Grundlage bilden, eine Aeusserung, welche auch Aristoteles de an. I, 5, 17 offenbar als symbolisch auffasst, so dass der durch ἴσως angedeutete Zweifel sich nur (mit Recht!) auf seine eigne Deutung bezieht, die in der That weit verwegner und unwahrscheinlicher ist, als die der Stoiker. Die Auffassung der letzteren mit Arist. Met. I, 3 zurückzuweisen (Zeller I, 173) ist schon deshalb unzulässig, weil Aristoteles dort unzweifelhaft das seiner eignen Philosophie verwandte Element in Anaxagoras hervorhebt, d. h. die Trennung der weltbildenden Vernunft als der Ursache des Werdens von dem Stoff, auf welchen sie wirkt. Das ihm dieses nämliche Element in Anaxagoras, wie schon aus dem nächstfolgenden Capitel hervorgeht, nicht genügt, weil das transcendente Princip nur gelegentlich, wie ein deus ex machina erscheint und nicht consequent durchgeführt ist, ist eine nothwendige Folge der ganzen, keineswegs widerspruchsfreien Uebergangsstellung des Anaxagoras und sowohl die Hervorhebung seines vermeintlichen Verdienstes als auch der lebhafte Tadel seiner Inconsequenz sind bei Aristoteles nur die Fortsetzung des fanatischen Eifers, mit welchem der platonische Sokrates im Phädon c. 46 den gleichen Punkt behandelt.

4) Vgl. Buckle, hist. of civil. in England II, p. 136 u. f. der Brockhaus'schen Ausgabe.

5) Vgl. die ausführliche Widerlegung der Ansichten vom Ursprung der

griech. Phil. aus orientalischer Speculation bei Zeller I (3. Aufl.) S. 20 ff. und die gedrängte, aber sehr besonnene Behandlung der gleichen Frage bei Ueberweg, I, 4. Aufl. S. 32. — Durch die Kritik Zellers und Andrer sind die roheren Anschauungen von einer Lehrmeisterrolle des Orients wohl für immer beseitigt; dagegen dürften die Bemerkungen Zeller's auf S. 23 u. f. über den Einfluss der gemeinsamen indogermanischen Abstammung und der fortdauernden nachbarschaftlichen Berührung wohl durch den Fortgang der orientalischen Studien eine erhöhte Bedeutung gewinnen. Speciell in Beziehung auf die Philosophie ist zu bemerken, dass Zeller — eine Nachwirkung des Hegel'schen Standpunktes — offenbar den Zusammenhang derselben mit der allgemeinen Culturentwicklung unterschätzt und die „speculativen" Gedanken zu sehr isolirt. Ist unsere Anschauung vom engsten Zusammenhang der Speculation mit religiöser Aufklärung und mit dem Beginn wissenschaftlichen Denkens überhaupt richtig, so kann der Impuls zu dieser veränderten Denkweise aus dem Orient gekommen sein, aber in Griechenland, vermöge des günstigeren Bodens, edlere Früchte gezeitigt haben. Vgl. die Bemerkung von Lewes, Gesch. d. a. Phil. 1. Bd. (deutsch, Berlin 1871) S. 112: „Die Thatsache giebt uns zu denken, dass die Morgendämmerung der wissenschaftlichen Speculation in Griechenland mit einer grossen religiösen Bewegung im Orient zusammenfällt." Umgekehrt können auch sehr wohl einzelne philosophische Ideen aus dem Orient nach Griechenland gekommen und dort eben deshalb entwickelt worden sein, weil die geeigneten Culturzustände dafür aus eigner griechischer Entwicklung vorhanden waren. — Die Historiker werden sich eben auch naturwissenschaftliche Anschauungen aneignen müssen. Der rohe Gegensatz von Originalität und Ueberlieferung ist nicht mehr zu brauchen. Ideen, wie organische Keime, fliegen weit, aber nur der rechte Boden bringt sie zur Entwicklung und giebt ihnen oft höhere Formen. Damit ist natürlich die Entstehung der griechischen Philosophie ohne solche Anregungen nicht ausgeschlossen, wohl aber die Frage der Originalität in ein ganz andres Licht gestellt. — Die wahre Unabhängigkeit der hellenischen Cultur ruht in ihrer Vollendung; nicht in ihren Anfängen.

6) Wiewohl die modernen Aristoteliker darin Recht haben, dass in der aristotelischen Logik das Wesentliche, vom Standpunkt des Verfassers derselben betrachtet, nicht die formale Logik, sondern die logisch-metaphysische Erkenntnisstheorie ist. Gleichwohl hat uns Aristoteles auch die, von ihm wohl nur gesammelten und vervollständigten Elemente der formalen Logik überliefert, die sich, wie wir in einem späteren Werke zu zeigen hoffen, dem Princip der aristotelischen Begriffslehre nur äusserlich anschliessen und öfter mit ihm in Widerspruch treten. Wie sehr es aber auch jetzt Mode sein mag, die formale Logik zu verachten und die metaphysische Begriffslehre zu überschätzen, so dürfte doch eine ruhige Besinnung genügen, wenigstens so viel über jeden Streit zu erheben, dass die Fundamentalsätze der formalen Logik allein streng demonstrirt sind, wie die Elemente der Mathematik und selbst jene nur, soweit sie nicht, wie z. B. die Lehre von den Schlüssen aus modalen Urtheilen, durch die aristotelische Metaphysik gefälscht und verdorben sind.

7) Vgl. die Formulirung des gleichen Problems bei Kant, Krit. d. r. Vern., Einleit., insbesondere die Stelle III, S. 38 Hartenstein. Eingehendere Erörterung der methodischen Fragen folgt im 2. Buche. —

8) Vgl. d. Art. „Seelenlehre" in d. Enc. des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. VIII, S. 594.

9) Vgl. Anm. 1. — Näheres über Diogenes v. Apollonia bei Zeller I, 218 ff. Die hier angedeutete Möglichkeit eines ebenfalls consequenten Materialismus ohne Atomistik wird im zweiten Buch, bei Besprechung der Ansichten Ueberwegs, Beachtung finden. Hier sei nur noch bemerkt, dass eine dritte, im Alterthum ebenfalls nicht zur Ausbildung gekommene Möglichkeit in der Annahme empfindender Atome liegt; hier stösst man aber, sobald man das Geistesleben des Menschen aus einer Summe von Empfindungszuständen seiner körperlichen Atome aufbaut, auf eine ähnliche Klippe, wie der Atomismus Demokrits, wenn er z. B. einen Klang oder eine Farbe aus blosser Gruppirung an sich nicht leuchtender und klingender Atome aufbaut; verlegt man dagegen den ganzen Inhalt eines menschlichen Bewusstseins als inneren Zustand in ein einziges Atom — eine Annahme, die in der neueren Philosophie in den mannichfachsten Modificationen wiederkehrt, während sie den Alten sehr fern lag — so schlägt der Materialismus in einen mechanischen Idealismus um.

10) Hiermit soll keineswegs der von Mullach, Zeller u. A. in Bez. auf diese Ueberlieferung geübten Kritik schlechthin zugestimmt werden. Unrichtig ist es, wegen der lächerlichen Uebertreibung des Valerius Maximus und der Ungenauigkeit eines Citates bei Diogenes die ganze Geschichte vom Aufenthalt des Xerxes in Abdera ohne Weiteres bei Seite zu werfen. Durch Herodot wissen wir, dass Xerxes sich in Abdera aufgehalten hat und mit seinem dortigen Aufenthalt besonders zufrieden war (VIII, 120; wahrscheinlich die Stelle, welche dem Diogenes vorschwebte); dass bei dieser Gelegenheit der König und sein Hofstaat sich bei den reichsten Bürgern der Stadt einquartirten, ist wohl selbstverständlich; dass Xerxes seine gelehrtesten Magier bei sich hatte, ist wiederum historisch. Um sonach einen, wenn auch nur anregenden Einfluss dieser Perser auf den Geist eines wissbegierigen Knaben anzunehmen, fehlt so wenig, dass man wohl eher umgekehrt schliessen könnte: grade wegen der sehr grossen inneren Wahrscheinlichkeit der Sache konnte der Kern dieser Erzählungen auch um so leichter aus blossen Vermuthungen und Combinationen sich zu einer vermeintlichen Ueberlieferung verdichten, während das späte Auftreten der Erzählung bei unzuverlässigen Autoren allerdings die äussere Beglaubigung sehr gering erscheinen lässt. — Was die hiermit zusammenhängende Frage nach dem Alter Demokrits betrifft, so ist hier, trotz allen darauf verwandten Scharfsinns (vgl. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845. Zeller I, S. 648 ff. Anm. 2) und 783 u. ff. Anm. 2) eine erfolgreiche Replik zu Gunsten der Ansicht K. F. Hermann's, welcher wir in der 1. Auflage gefolgt sind, keineswegs ausgeschlossen. Innere Gründe (Vgl. Lewes Gesch. d. Phil. I, S. 216) sprechen aber eher für die spätere Stellung Demokrits. Allerdings darf die Bemerkung des Aristoteles über Demokrit als Urheber der später von Sokrates und seinen Zeitgenossen fortgesetzten

Begriffsbestimmungen (vgl. Zeller I, S. 686 Anm.) nicht zu leicht genommen werden, da Demokrit jedenfalls erst in gereiftem Mannesalter seine Lehren zu entwickeln begann. Setzt man jene Arbeit des Sokrates in die Blüthezeit seines Verkehrs mit den Sophisten, c. 425, so könnte Demokrit allenfalls gleich alt als Sokrates, aber nicht wohl erst 460 geboren sein.

11) Mullach, Fragm. phil. graec. Par. 1869. p. 338: „Fuit ille, quamquam in caeteris dissimilis, in hoc aequabili omnium artium studio simillimus Aristotelis. Atque haud scio an Stagirites illam qua reliquos philosophos superat eruditionem aliqua ex parte Democriti librorum lectioni debuerit."

12) Zeller I, S. 746. Mullach, fr. phil. p. 349, fr. 140—142. —

13) Fragm. varii arg. 6, bei Mullach, fragm. phil. p. 370. u. f.; vgl. Zeller I, 688, Anm., wo die Bemerkung, es zeige, „dass Demokrit in dieser Beziehung von den Fremden wenig lernen konnte" viel zu weit geht. Aus Demokrits Bemerkung geht nicht einmal mit Sicherheit hervor, dass er schon bei seiner Ankunft in Aegypten den „Harpedonapten" überlegen gewesen sei, aber selbst in diesem Falle konnte er offenbar noch Vieles von ihnen lernen.

14) Vgl. z. B. die Art, wie Aristoteles de anima I, 3 die Lehre Demokrits von der Bewegung des Körpers durch die Seele lächerlich zu machen sucht; ferner die schon von Zeller I, 710 u. 711 nebst Anm. 1 sanft gerügte Einschiebung des Zufalls als Bewegungsursache und die Behauptung, Demokrit habe der sinnlichen Erscheinung als solcher Wahrheit beigelegt; s. Zeller I, 742 u. f.

15) So unglaublich uns ein solcher Fanatismus auch vorkommen mag, so passt er doch zum Charakter Platons und da der Gewährsmann des Diogenes für diese Erzählung kein geringerer ist, als Aristoxenus, so haben wir vielleicht mehr als „Sage" vor uns. — Vgl. Ueberweg I, 4. Aufl. S. 73. —

16) S. die Belege bei Zeller I, 691, Anm. 2.

17) Fragm. phys. 41, Mullach p. 365: „*Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης.*"

18) Natürlich gilt dies auch in vollem Masse von dem neuesten und verwegensten Versuche, das Grundprincip alles wissenschaftlichen Denkens zu beseitigen: von der „Philosophie des Unbewussten". Wir werden im zweiten Buche Gelegenheit haben, auf diesen Spätling unsrer speculativen Romantik zurückzukommen.

19) Fragm. phys. 1, Mullach p. 357.

20) Mullach p. 357: *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*

21) Die Grundzüge der Atomistik müssen wir, in Ermangelung authentischer Fragmente, hauptsächlich aus Aristoteles und Lucrez entnehmen, wobei zu beachten ist, dass selbst in diesen Darstellungen, so weit sie auch von den lächerlichen Entstellungen und Missverständnissen eines Cicero entfernt sind, die mathematische Klarheit des Grundgedankens und der Zusammenhang der einzelnen Züge wahrscheinlich gelitten hat. Es ist daher wohl gerechtfertigt, die mangelhafte Ueberlieferung stets im

Sinne jener mathematisch-physikalischen Anschaulichkeit zu ergänzen, von der Demokrits ganzes System getragen ist. So verfährt z. B. Zeller unzweifelhaft ganz richtig bei Behandlung des Verhältnisses von Grösse und Schwere der Atome I, S. 698—702; dagegen ist in der Lehre von der Bewegung auch hier noch ein Rest der allen neueren Darstellungen anhaftenden Unklarheit geblieben. Zeller bemerkt (S. 714), das Bedenken, dass im unendlichen Raum kein Oben und Unten sei, scheine sich den Atomikern noch nicht aufgedrängt zu haben; was Epikur bei Diogenes X, 60 darüber sage, sei zu oberflächlich und unwissenschaftlich, als dass es sich Demokrit zutrauen lasse. Dies ist aber zu scharf geurtheilt; denn Epikur setzt keineswegs nur, wie Zeller (III, 1. 377 u. f.) annimmt, dem Einwand des fehlenden Oben und Unten den „Augenschein" entgegen, sondern er macht die durchaus richtige und daher auch wohl auf Demokrit zurückzuführende Bemerkung, dass man ungeachtet jener Relativität des Oben und Unten im unendlichen Raum eben doch die Richtung vom Kopf nach den Füssen als eine bestimmt gegebene und der Richtung von den Füssen nach dem Kopf schlechthin entgegengesetzte betrachten könne, wie weit man sich auch die Linie, auf welcher diese Dimension gemessen wird, verlängert denke. In dieser Richtung erfolgt die allgemeine Bewegung der freien Atome und zwar nur in dem Sinne der Bewegung vom Kopf eines in der Linie stehenden Menschen zu den Füssen und diese Richtung ist diejenige von oben nach unten; die grade entgegengesetzte die von unten nach oben.

22) Vgl. fragm. phys. 2, Mullach p. 358 und die ganz treffende Bemerkung Zellers I, 717 Anm. 1 über die rein mechanische Natur dieser Vereinigung des Gleichartigen. Weniger sicher ist aber, ob die Bewegung in einer Curve („die Kreis- oder Wirbelbewegung," Zeller S. 715 im Text und Anm. 2) wirklich bei Demokrit die Rolle gespielt habe, wie spätere Berichterstatter annehmen. Es scheint vielmehr fast, als habe er die Wirbelbewegung des Atomcomplexes, aus welchem die Welt wurde, erst entstehen lassen, nachdem die Atome, namentlich diejenigen der äusseren Welthülle, eine compakte Masse, durch die Haken der Atome zusammenhängend, gebildet hatten. Eine solche Masse konnte dann sehr wohl, theils durch die ursprüngliche Bewegung ihrer Theile, theils durch den Stoss der von Aussen zutretenden Atome in drehende Bewegung gerathen. Die Gestirne werden bei Demokrit durch die rotirende Welthülle bewegt. Epikur freilich, der aber auch gegen Demokrit jedenfalls trotz des späteren Zeitalters ein sehr schwacher Mathematiker war, hielt auch für möglich, dass sich die Sonne durch den einmal erhaltenen Impuls bei der Weltbewegung beständig in einem Kreise um die Erde bewege und wenn wir bedenken, wie unklar man noch vor Galilei über die Natur der Bewegung überhaupt war, so wäre es nicht grade zu verwundern, wenn auch Demokrit eine Kreisbewegung aus dem gradlinigen Stoss abgeleitet hätte; allein zwingende Beweise für diese Annahme fehlen gänzlich.

23) Vgl. Whewell, Gesch. d. induct. Wissenschaften, deutsch v. Littrow, II, S. 42.

24) Auch hier fehlen uns die authentischen Belege; es sind meist Berichte des Aristoteles, an die wir uns halten müssen, die aber hier, so

weit nicht eine Unmöglichkeit in der Sache selbst liegt, vollkommen klar sind und keinen Verdacht eines Missverständnisses erregen. Näheres bei Zeller I, 704 u. ff.

25) Hier haben wir ziemlich ausführliche Auszüge bei Theophrast; vgl. fragm. phys. 24—39, Mullach, p. 362 u. ff. — Bemerkenswerth ist der allgemeine Grundsatz in fr. 24: „Das Schema ist an sich (καθ' αὑτό) das Süsse aber, und überhaupt die Empfindungsqualität, ist nur in Beziehung auf ein Andres und an einem Andern.“ Hier liegt übrigens die Quelle des aristotelischen Gegensatzes von Substanz und Accidens, wie denn Aristoteles auch für den Gegensatz der δύναμις und ἐνέργεια schon bei Demokrit (fragm. phys. 7, Mullach p. 358) das Vorbild fand.

26) Arist. phys. ausc. II, 2, wo auseinandergesetzt wird, dass die Natur zwiefach sei, nämlich Form und Stoff; die älteren Philosophen hätten nur die Materie beachtet, mit der Einschränkung: ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο.“

27) Vgl. Zeller I, S. 728 u. ff.

28) S. oben, Anm. 14. — Um der Idee Demokrits gerecht zu werden, vergleiche man nur die Art, wie sich noch Descartes, de pass. art. X und XI die Thätigkeit der materiellen „Lebensgeister“ in der Bewegung des Körpers vorstellt.

29) Kritik d. r. Vernunft, Elementarl. II, 2, 2, 2. Hauptst. 3. Abschnitt; Hartenstein III, S. 334 u. f. — Vgl. ferner ebendas. die denkwürdige Anmerkung zu S. 335. —

30) Vgl. in der neueren Gesch. der Philosophie die Art, wie sich Locke zu Hobbes oder Condilac zu Lamettrie verhält. Damit ist freilich nicht gesagt, dass wir stets eine chronologische Folge dieser Art erwarten müssen, doch ist sie die natürliche und deshalb die am häufigsten vorkommende. Zu beachten ist dabei, wie sich in der Regel die sensualistischen Momente schon bei den tiefer denkenden Materialisten vorfinden; so namentlich sehr ausgeprägt bei Hobbes und bei Demokrit. Ferner sieht man leicht, dass der Sensualismus im Grunde nur eine Uebergangsstufe zum Idealismus ist, wie z. B. Locke auf unhaltbarem Boden zwischen Hobbes und Berkeley steht; denn sobald die Sinneswahrnehmung das eigentlich Gegebene ist, wird im Grunde das Objekt nicht nur in seiner Qualität schwankend, sondern sein Dasein selbst muss zweifelhaft werden. Diesen Schritt that jedoch das Alterthum nicht.

31) Die Lastträger Geschichte ist wohl als Fabel zu betrachten, obgleich grade hier die Spuren einer solchen Erzählung sehr hoch hinauf reichen. Vgl. Brandis Gesch. d. griech. röm. Philos. I, S. 523 u. f. und dagegen Zeller I, 866 Anm. 1), wo auf die „Schmähsucht“ Epikurs wohl zu viel Gewicht gelegt ist. Die Frage, ob Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei, hängt mit der oben Anm. 10 berührten schwer entscheidbaren Frage der Altersbestimmung zusammen. Wir möchten dieselbe auch hier unentschieden lassen. Aber auch für den Fall, dass sich die herrschende Annahme, welche Protagoras um etwa 20 Jahre älter macht als Demokrit, jemals sollte genügend beweisen lassen, bleibt dennoch ein Einfluss Demokrits auf die sensualistische Erkenntnisstheorie des Protagoras

äusserst wahrscheinlich und man müsste dann annehmen, dass Protagoras, ursprünglich bloss Rhetor und Lehrer der Politik, sein eigentliches System erst später, und zwar während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, im geistigen Verkehr mit seinem Widersacher Sokrates ausgebildet habe, zu einer Zeit, wo Demokrits Werke schon ihren Einfluss geübt haben konnten. Zellers Versuch, nach Vorgang von Frei, quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845 die Philosophie des Protagoras mit Beiseitelassung Demokrits ganz aus Heraklit abzuleiten, scheitert an dem Fehlen eines genügenden Anhaltpunktes für die subjektivistische Wendung des Protagoras in der Erkenntnisstheorie. Will man auch noch die Entstehung der Sinnesempfindung aus einer Gegenbewegung von Sinn und Ding (vgl. Zeller I. S. 585) als herakliteisch gelten lassen, so fehlt doch bei Heraklit gänzlich die Auflösung der Sinnesqualitäten in subjektive Eindrücke. Dagegen bildet Demokrits „νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν“ u. s. w. (fragm. phys. 1) den natürlichen Uebergang von der rein objektivistischen Weltanschauung der älteren Physiker zu der subjektivistischen der Sophisten. Allerdings musste Protagoras den Standpunkt Demokrits umkehren, um zu dem seinigen zu gelangen, aber dies ist auch seine Stellung zu Heraklit, der die Wahrheit durchaus im Allgemeinen findet, während Protagoras sie im Individuellen sucht. Der Umstand, dass der platonische Sokrates (vgl. Frei, quaest. Prot. p. 79) den Satz des Protagoras, dass Alles Bewegung sei, für den Ursprung erklärt, aus dem Alles folge, ist für die historische Betrachtung durchaus nicht massgebend. Immerhin ist der Einfluss Heraklits auf die Lehre des Protagoras unverkennbar und zugleich wahrscheinlich, dass die hieher stammenden Elemente die ursprünglichen sind, zu denen später Demokrits Zurückführung der Sinnesqualitäten auf subjektive Eindrücke als Ferment hinzutrat.

32) Gesch. d. a. Phil. Berlin 1871, I. S. 221.

33) Sehr richtig bei Frei, quaest. Prot. p. 110: „Multo plus vero ad philosophiam promovendam eo contulit Protagoras, quod hominem dixit omnium rerum mensuram. Eo enim mentem sui consciam reddidit, rebusque superiorem praeposuit.“ Eben deshalb aber ist dies als das wahre Fundament der Philosophie des Protagoras (in ihrer Vollendung) anzusehen und nicht das heraklitische πάντα ῥεῖ.

34) Frei, quaest. Prot. q. 84 u. f.

35) Vgl. Büchner, die Stellung des Menschen in der Natur, Leipzig 1870 p. CXVII. Die bez. Aeusserung Moleschotts wird im 2. Buch (vgl. 1. Aufl. S. 307) eingehende Besprechung finden.

36) Frei, quaest. Prot. p. 99. Zeller I, 916 u. ff.

37) Lewes, Gesch. d. a. Philos. 1, S. 228.

38) Diese Lehre findet sich besonders im platonischen Timäus ausführlich und wiederholt dargelegt; vgl. z. B. die Stellen p. Steph. 48 A; 56 C und 68 E. Hier ist überall ausdrücklich von zweierlei Ursachen die Rede, den göttlichen, vernünftigen, d. h. den theologischen, und den Natursachen. Von einem Zusammenfallen beider ist keine Rede. Die Vernunft ist höher als die Nothwendigkeit, aber sie herrscht nicht unbedingt, sondern nur bis zu einem gewissen Grade und zwar durch „Ueberredung“.

39) Am deutlichsten geht sowohl der Anthropomorphismus dieser Teleologie, als auch der antimaterialistische Eifer, mit welchem sie gelehrt und behauptet wurde, aus der weiter unten im Texte berührten Stelle des Phädon hervor (p. Steph. 97 C — 99 D), an welcher sich Sokrates so bitter über Anaxagoras beklagt, der bei seiner Kosmogonie von der vielversprechenden „Vernunft" gar keinen Gebrauch gemacht, sondern Alles aus materiellen Ursachen erklärt habe.

40) Ethischen Ursprungs ist vor Allem die Teleologie. Nun ist zwar unzweifelhaft die platonische Teleologie schon weniger roh anthropomorph als die sokratische und in der aristotelischen findet sich abermals ein bedeutender Fortschritt, allein der ethische Grundcharakter und die Unvereinbarkeit mit ächter Naturforschung sind allen drei Stufen gemeinsam. Bei Sokrates ist noch Alles, so wie es ist, für den menschlichen Nutzen geschaffen, bei Plato wird schon ein Selbstzweck der Dinge anerkannt und ihre Zweckmässigkeit wird dadurch eine mehr innerliche; bei Aristoteles fällt sogar der Zweck mit dem begrifflichen Wesen des Dinges vollständig zusammen. Grade dadurch haben wir aber eine Kraft der Selbstverwirklichung in alle Naturwesen gelegt, welche als Naturerscheinung schlechthin unfassbar ist und dagegen im praktischen Bewusstsein des bildenden und gestaltenden Menschen ihr einziges Urbild hat. — Es giebt aber auch eine grosse Zahl andrer ethischer Begriffe, welche Aristoteles in die Naturbetrachtung hineingetragen hat, zum grössten Nachtheil für die Weiterführung der Forschung; so vor allen Dingen die Rangordnung aller Naturdinge und sogar der abstracten Verhältnisse des „oben" und „unten", „rechts" und „links"; ferner die „natürliche" und „gewaltsame" Bewegung u. s. w. —

41) Es ist hier nicht von den mangelhaft beglaubigten Erzählungen von Zopyrus und Aehnlichem die Rede, wonach Sokrates mindestens in seiner Jugend jähzornig und ausschweifend gewesen sein soll (vgl. Zeller II. 2. Aufl. S. 54, wo übrigens wohl die Erzählungen des Aristoxenos allzu unbedingt verworfen werden), sondern wir halten uns an den Charakter, wie er bei Xenophon und Plato vorliegt, insbesondere an die bekannte Schilderung im Symposium. Daher wird nicht behauptet, dass Sokrates zu irgend einer Zeit seines Lebens seine leidenschaftliche Natur nicht beherrscht habe; wohl aber soll diese starke Naturbasis seines Wesens, die sich in den Eifergeist des ethischen Apostels umgesetzt hat, hier hervorgehoben werden.

42) Vgl. die Lobrede des Alcibiades im platonischen Symposium; insbesondre 215 D und E.

43) Dies geht, was Sokrates betrifft, wohl am deutlichsten hervor aus seiner Unterredung mit Aristodemus (Xen. Memor. I, 4), ausführlich mitgetheilt bei Lewes I, S. 285 u. ff.

44) Von der Theokrasie (Mischung und Verschmelzung verschiedner Götter und Culte zu einer Einheit) der delphischen Priesterschaft ist schon oben in Anm. 2 die Rede gewesen. — Der apollinische Zug der sokratischen Geistesrichtung ist neuerdings in eigenthümlicher Weise scharf hervorgehoben worden von Nietzsche, die Geburt der Tragödie aus dem

Geiste der Musik (Leipzig 1872). Wie diese Tendenz in Verbindung mit der platonischen Weltanschauung durch Jahrhunderte weiter wucherte und endlich — zu spät zu einer Regeneration des Heidenthums — zum völligen Durchbruch kam, zeigt uns besonders der philosophisch-mystische Cultus des „Königs Helios", welchen Kaiser Julian dem Christenthum entgegenstellen wollte. Vgl. Baur, Gesch. d. christl. Kirche II (2. Ausg.) S. 23 u. ff.; Teuffel, Studien und Charakteristiken. Leipzig 1871. S. 190.

45) Sokrates war Epistates der Prytanen und hatte als solcher die Abstimmung zu leiten an dem Tage, an welchem die aufgeregte Volksmenge die Feldherren verurtheilen wollte, welche nach der Schlacht bei den Arginusen die Bestattung der Todten versäumt hatten. Der Antrag war nicht nur materiell ungerecht, sondern hatte auch einen Formfehler, weshalb Sokrates mit Gefahr seines eignen Lebens die Abstimmung standhaft weigerte. — Die dreissig Tyrannen befahlen einmal ihm und vier Andern den Leon aus Salamis nach Athen zurückzuholen; die vier Andern gehorchten, Sokrates aber ging ruhig nach Hause, wiewohl er wusste, dass dabei sein Leben auf dem Spiel stand.

46) Lewes, Gesch. d. Phil. I, S. 195 u. ff. theilt diese Stelle des platonischen Phädon (vgl. Anm. 39) ausführlich mit. Er hält den Inhalt mit Recht für ächt sokratisch und zeigt (S. 197 u. f.), wie Anaxagoras von Sokrates missverstanden wurde.

47) Lewes, Gesch. d. Phil. I, S. 312. Vgl. dagegen die anerkennenden Worte Zellers II (2. Aufl.) S. 355 über den dichterischen Charakter der platonischen Philosophie: „Wie eine künstlerische Natur nöthig war, um eine solche Philosophie zu erzeugen, so musste umgekehrt diese Philosophie zur künstlerischen Darstellung auffordern. Die Erscheinung so unmittelbar auf die Idee bezogen, wie wir dies bei Plato finden, wird zur schönen Erscheinung, die Anschauung der Idee in der Erscheinung zur ästhetischen Anschauung. Wo die Wissenschaft und das Leben sich so durchdringen, wie bei ihm, da wird sich die Wissenschaft nur in lebendiger Schilderung mittheilen lassen, und da das Mitzutheilende ein Ideales ist, wird diese Schilderung eine dichterische sein müssen." — Ohne Zweifel hat Lewes das Künstlerische in Plato's Dialogen zu niedrig angeschlagen. Beide Schilderungen sind berechtigt und nicht unvereinbar; denn zunächst ist die plastische, in apollinischer Klarheit gehaltene Schönheit der Form bei Plato zwar „dichterisch" im weiteren Sinne des Wortes, aber nicht mystisch, nicht romantisch. Sodann aber ist jene zähe und anspruchsvolle Dialektik, an welche Lewes sich hält, in der That nicht nur übermässig, bis zur Störung der Kunstform, ausgedehnt, sondern sie steht mit ihrer Rechthaberei und ihrem besondern Anspruch an ein „Wissen" welches systematisch errungen werden soll, auch im Widerspruch mit dem ächt poetischen Princip aller wahren Speculation, die sich mehr auf ein geistiges Schauen stützt als auf ein vermitteltes Wissen. Plato's Philosophie hätte sogar bei einer Durchführung dieses künstlerischen Zuges das beste Vorbild für die Speculation aller Zeiten werden können; allein die Verbindung desselben mit dem von Lewes so scharf gezeichneten Zuge abstracter Dialektik und logischer Strenge giebt ein heterogenes Ganze und hat namentlich durch die totale

Verwechslung von Wissen und Dichten grosse Verwirrung in der Philosophie der Folgezeit angerichtet.

48) Zeller, II. 2. A. S. 361 u. ff. erkennt ganz richtig, dass die platonischen Mythen nicht etwa Einkleidungen sind von Gedanken, welche der Philosoph auch in andrer Form besass, sondern dass sie eben da eintreten, wo Plato etwas darstellen möchte, das er in streng wissenschaftlicher Form gar nicht zu geben weiss. Mit Unrecht aber wird dies als eine Schwäche des Philosophen gefasst, der hier eben noch zu viel Dichter und zu wenig Philosoph sei. Es liegt vielmehr in der Natur der Probleme, an welche sich Plato hier gewagt hat, dass sie gar nicht anders als bildlich behandelt werden können. Ein adäquates Wissen von schlechthin Uebersinnlichem ist unmöglich und neuere Systeme, welche den Schein eines begrifflichen Wissens von transscendenten Gegenständen erwecken, stehen dadurch in Wahrheit durchaus nicht höher als das platonische.

49) Die Beweise hiefür werden wir einem jüngst erschienenen Büchlein entnehmen, das nicht zu diesem Zwecke geschrieben ist: Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. Berlin 1872. In diesem mit grosser Gewissenhaftigkeit und Sachkenntniss verfassten Büchlein zeigt sich die Ansicht, welche wir längst hegten, glänzend bestätigt, dass nämlich grade die neu-aristotelische Schule, welche von Trendelenburg ausgegangen ist, schliesslich am meisten dazu beitragen muss, uns definitiv von Aristoteles zu befreien. Bei Eucken geht die Philosophie auf in der aristotelischen Philologie; aber dafür ist auch diese Philologie gründlich und objektiv. Nirgend findet man die Schäden der aristotelischen Methode so klar und übersichtlich dargelegt als hier und wenn der Verfasser die Vorzüge dennoch für überwiegend hält, so kann es keinem aufmerksamen Leser entgehen, wie schwach hiefür die Beweise sind. Den geringen Erfolg des Aristoteles in naturwissenschaftlichen Entdeckungen schreibt der Verfasser fast ausschliesslich dem Mangel an Instrumenten zur Vervollkommnung der sinnlichen Wahrnehmung zu, während es doch historisch feststeht, dass der Fortschritt der Neuzeit fast auf allen Gebieten der Naturforschung mit denselben Mitteln begann, welche schon den Alten zu Gebote standen und dass er sich die grossartigen Waffen, über welche er heute verfügt, grösstentheils selbst geschaffen hat. Kopernikus hatte kein Teleskop, aber er wagte es, die Autorität des Aristoteles zu brechen. Das war der entscheidende Schritt, und ähnlich ging es auf allen andern Gebieten.

50) Dieser Punkt ist freilich Eucken entgangen, der im Gegentheil (Meth. d. arist. Forsch., S. 153) zu bedenken giebt, wie wenig vor ihm geleistet worden sei. Ja, wenn die uns erhaltene Literatur Alles wäre! Vgl. dagegen oben Anm. 11 über die Benutzung Demokrits und die von Eucken S. 7 u. f. dargelegte Weise des Aristoteles, seine Vorgänger, wo er nichts an ihrer Darstellung auszusetzen hatte, ohne Citat zu benutzen.

51) Beispiele bei Eucken, S. 154 u. ff.: Der Mensch allein habe Herzklopfen; die männlichen Wesen hätten mehr Zähne als die weiblichen, der Schädel der Weiber hätte, im Gegensatz zu dem der Männer eine ringsherumgehende Naht, der Mensch hätte im Hinterkopf einen leeren Raum;

er besässe acht Rippen. Ferner S. 164 u. f. die angeblichen Experimente, dass auf stark mit Salz gemischtem Wasser Eier schwimmen, dass man in einem verschlossenen Gefässe von Wachs trinkbares Wasser aus dem Meere sammeln könne, dass sich das Gelbe mehrerer zusammengeschütteter Eier in der Mitte vereinige.

52) Schon Cuvier erkannte, dass Aristoteles die aegyptischen Thiere nicht nach eigner Anschauung, sondern nach den Angaben Herodots beschreibt, wiewohl die Beschreibung ganz so lautet, als hätte er die Thiere selbst gesehen. Humboldt bemerkt, dass die zoologischen Schriften des Aristoteles keine Spuren einer durch die Züge Alexanders erweiterten Erkenntniss zeigen (Eucken, a. a. O. S. 16 und S. 160; über die Ansicht vom Abschluss der wissenschaftlichen Erkenntniss ebendas. S. 5 u. f.). —

53) Sehr gut ist in gedrängtester Kürze das Princip der aristotelischen Theologie dargestellt bei Ueberweg, Grundriss, I. 4. Aufl. S. 175 u. f. „Die Welt hat ihr Princip in Gott, welcher Princip ist, nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz; gleich dem Feldherrn im Heere.“ Der Schluss der Theologie mit den Worten Homers: „Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω“ verräth die zu Grunde liegende ethische Tendenz, aber die ontologische Stütze des transcendenten Gottes liegt in dem Satz, dass jede Bewegung, so auch die Entwicklung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit eine bewegende Ursache habe, die an sich unbewegt ist. „Wie jedes einzelne gewordene Objekt eine actuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestalte.“

54) Eucken, a. a. O. S. 167 u. ff. zeigt, dass selbst der genaue Begriff der Induction bei Aristoteles nicht leicht festzustellen ist, da er oft den Ausdruck für die blosse Analogie gebraucht, von welcher doch die Induction verschieden sein soll; ja sogar für die blosse Erläuterung abstracter Begriffe durch Beispiele. Wo der Ausdruck strenger gebraucht wird (Gewinnung des Allgemeinen aus dem Einzelnen), war Aristoteles dennoch geneigt (a. a. O. S. 171), vom Einzelnen rasch zum Allgemeinen überzugehen. „So hat er denn in den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft im Allgemeinen wie im Besondern manchmal mit grosser Zuversicht von einigen wenigen Erscheinungen aus auf das Allgemeine geschlossen und daher oft Behauptungen aufgestellt, die weit über den Umfang des von ihm thatsächlich Beobachteten hinausgehen.“ Beispiele hiefür S. 171 u. f. Ueber Schlüsse a priori, wo statt dessen die Induktion gelten sollte, vgl. Eucken S. 54 u. f., S. 91 u. f., 113 u. f. u. s. w.

55) Wie den Griechen überhaupt der anthropologische Materialismus am geläufigsten war, so sehen wir, dass die Lehre des Aristoteles von dem abtrennbaren, göttlichen und dennoch im Menschen individuellen Geiste bei seinen Nachfolgern im Alterthum am meisten Widerstand fand. Aristoxenus, der Musiker, verglich das Verhältniss der Seelen zum Körper mit demjenigen der Harmonie zu den Saiten, durch welche sie hervorgebracht wird. Dicäarch nahm statt der individuellen Seelensubstanz eine allgemeine Kraft des Lebens und der Empfindung an, die sich nur vorüber-

gehend in den körperlichen Gebilden individualisirt. (Ueberweg, Grundr. I, 4. Aufl. S. 198). Einer der wichtigsten Erklärer des Aristoteles aus der Kaiserzeit, Alexander von Aphrodisias fasste den vom Leibe trennbaren Geist (den νοῦς ποιητικός) gar nicht als Bestandtheil des Menschen, sondern nur als das göttliche Wesen, welches auf den natürlichen, vom Leibe untrennbaren Geist des Menschen entwickelnd einwirkt und in Folge dessen vom Menschen gedacht und in Gedanken erworben wird (vgl. Zeller III, 1. 2. Aufl. S. 712). Von den arabischen Erklärern fasste namentlich Averroes die Lehre vom Eindringen des göttlichen Geistes in den Menschen rein pantheistisch, während umgekehrt die Philosophen des christlichen Mittelalters die Individualität und Abtrennbarkeit der Vernunft, aus welcher sie ihre unsterbliche „anima rationalis" machten, weiter trieben als Aristoteles (abgesehen von der streng orthodoxen Kirchenlehre, welche fordert, dass die unsterbliche Seele nicht nur die Vernunft, sondern auch die niederen Vermögen mit umfasse), so dass also in diesem Punkte die eigentliche Ansicht des Aristoteles fast nirgend zur Geltung gelangte.

56) Vgl. Zeller III, 1. 2. Aufl. S. 26.

57) Zeller III, 1. S. 113 u. f.: „Ursprünglich mit ihrem ganzen Interesse den praktischen Fragen zugewendet, stellten sich die Stoiker in ihrer theoretischen Weltanschauung zunächst auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung, welche keine andere Wirklichkeit kennt, als das sinnlich wahrnehmbare körperliche Sein. Sie suchten in der Metaphysik vor Allem eine feste Grundlage für's menschliche Handeln; im Handeln stehen wir aber dem Objekt unmittelbar und empirisch gegenüber, wir müssen es ohne Umstände in seiner sinnlichen Realität, wie es sich uns darbietet, anerkennen, und haben nicht Zeit an derselben zu zweifeln; es beweist uns dieselbe praktisch, indem es auf uns einwirkt und sich unserer Einwirkung darbietet; das unmittelbare Subjekt und Objekt dieser Einwirkung sind aber immer nur Körper, und selbst die Wirkung auf das Innere der Menschen stellt sich zunächst als eine körperliche (durch Stimme, Geberde u. s. f.) dar, immaterielle Wirkungen kommen in unsrer unmittelbaren Erfahrung nicht vor." Vgl. ebendas. S. 325 u. f., wo in treffender Weise eine Parallele gezogen wird zwischen der stoischen Ethik und den theoretischen Ansichten vom unbedingten Walten des göttlichen Willens in der Welt, während dagegen der Materialismus auch dort bloss aus dem Vorwalten der praktischen Interessen abgeleitet wird. In der That aber ist Materialismus im weiteren Sinne (pantheistischer oder mechanischer) für die Alten eine fast unausweichliche Consequenz des strengen Monismus und Determinismus, da ihnen der moderne Idealismus eines Descartes, Leibnitz oder Kant noch ganz fern lag.

58) Wegen der Abweichungen Epikurs von Demokrit müssen wir theils auf den Abschnitt über Demokrit verweisen (s. o. S. 17 u. ff.), theils auf den unten folgenden Auszug aus dem Lehrgedicht des Lucretius von der Natur und die daran sich anschliessenden speciellen Erörterungen.

59) Zeller III, 1, 2. Aufl., S. 365 u. f, behandelt diesen Punkt als eine „Schwierigkeit", um deren Lösung sich Epikur nur wenig bemüht zu haben scheine. Auffallend ist dabei die Aeusserung, dass bei der Ansicht des

Protagoras die Sinnestäuschungen unmöglich werden; während doch gleich nachher die richtige Bemerkung folgt, dass die Täuschung nicht in der Wahrnehmung, sondern im Urtheil liegt. Das Auge z. B. welches einen in's Wasser getauchten Stab betrachtet, sieht ihn gebrochen. Diese Wahrnehmung eines gebrochenen Stabes ist aber nicht nur durchaus wahr und zuverlässig (vgl. was im Text gegen Ueberweg bemerkt ist), sondern sie ist auch eine sehr wichtige Grundlage der Lehre von der Lichtbrechung, die ohne solche Wahrnehmungen niemals gewonnen werden konnte. Das Urtheil, der als objektives Ding gedachte Stab sei gebrochen und werde auch ausserhalb des Wassers so erscheinen, ist allerdings falsch, allein es lässt sich sehr leicht durch eine zweite Wahrnehmung berichtigen. Wären nun die Wahrnehmungen an sich nicht sämmtlich unbedingt zuverlässig und Grundlage aller weiteren Erkenntniss, so könnte man daran denken, eine von beiden völlig zu annulliren, wie wir ein unrichtiges Urtheil einfach und schlechthin verwerfen. Man sieht aber leicht, dass davon keine Rede sein kann. Selbst solche, den Alten noch unbekannte Sinnestäuschungen, in welchen sich ein unrichtiges Urtheil (inductiver Fehlschluss) unmittelbar und unbewusster Weise in die Funktion der Wahrnehmung modificirend einmischt, wie z. B. die Erscheinung des blinden Flecks der Netzhaut sind als Wahrnehmungen zuverlässig. — Wenn Zeller glaubt, mit der Unterscheidung von Wahrnehmung des Bildes und Wahrnehmung des Gegenstandes würde die Schwierigkeit nur zurückgeschoben, so beruht das wohl auf einem Missverständniss. Die Frage: „wie lassen sich nun die treuen Bilder von untreuen unterscheiden?" ist dahin zu beantworten, dass jedes Bild „treu" ist; d. h. es giebt mit vollkommner Sicherheit den Gegenstand in derjenigen Modification, welche aus der Beschaffenheit der Medien und unsrer Organe mit Naturnothwendigkeit folgt. Die wahre Aufgabe ist also niemals, ein Bild schlechthin als „untreu" zu verwerfen und ein andres dafür festzuhalten, sondern eine Modification des Urbildes als solche zu erkennen. Dies geschieht aber ganz einfach, wie alles andre Erkennen durch die Bildung einer πρόληψις und demnächst der δόξα aus wiederholter Wahrnehmung! Man vergleiche nur z. B. die Art wie Rousseau seinen Emile aus dem Bilde des gebrochenen Stabes den Begriff der Lichtbrechung entwickeln lässt! Sollte auch Epikur die Sache noch nicht mit dieser Schärfe aufgefasst haben, so ist doch offenbar seine Bemerkung (wenn Cicero recht berichtet), es sei die Aufgabe des Weisen die leere Meinung (opinio) von der Gewissheit (perspicuitas) zu unterscheiden, nicht die ganze, nach Epikurs System hieher gehörige Antwort. Vielmehr ist vollkommen klar, dass die Unterscheidung selbst auf dem gleichen Wege erfolgen muss, wie jede andre Erkenntniss; durch Bildung eines Begriffs und eine daran sich schliessende aus der Wahrnehmung selbst sich natürlich ergebende Annahme über die Ursachen der modificirten Erscheinung.

60) Die in der ersten Auflage S. 65 u. f. enthaltene Stelle, an welcher für die naturwissenschaftliche Bedeutung des Aristoteles mit dem Register in Humboldts Kosmos argumentirt wird, musste der Erwägung weichen, dass hiefür eben schon die Erhaltung der aristotelischen Schriften im allgemeinen Untergang der griechischen Literatur entscheidend war. Es ist

daher auch die Frage, ob nicht in dem Satze Humboldts: „In Plato's hoher Achtung für mathematische Gedankenentwicklung, wie in den alle Organismen umfassenden morphologischen Ansichten des Stagiriten lagen gleichsam die Keime aller späteren Fortschritte der Naturwissenschaft" der Einfluss des Aristoteles viel zu günstig beurtheilt ist. Allerdings hat die Teleologie ihre nicht zu verkennende heuristische Bedeutung für das Gebiet der Organismen, allein die grosse Entwicklung der neueren Naturwissenschaften stützt sich eben doch auf die Befreiung von der Alleinherrschaft dieser „organischen Weltanschauung". Die Erkenntniss der unorganischen Natur und damit der allgemeinsten Naturgesetze knüpft sich in der That weit mehr an den Grundgedanken Demokrits, durch welchen Physik und Chemie erst möglich wurden.

61) Eine Widerlegung der von Ritter versuchten Unterscheidungen zwischen der Lehre des Lucrez und Epikur s. bei Zeller III, 1. 2. Aufl. S. 499. — Sehr berechtigt ist dagegen die besondre Hervorhebung seiner Begeisterung für die „Erlösung aus der Nacht des Aberglaubens" bei Teuffel, Gesch. d. röm. Liter. S. 326 (2. Aufl. S. 371). Man dürfte noch bestimmter sagen, dass der glühende Hass eines edlen und reinen Charakters gegen den entwürdigenden und entsittlichenden Einfluss der Religion das wahrhaft Originelle bei Lucrez ist, während bei Epikur die Befreiung von der Religion zwar ein wesentlicher Zweck der Philosophie ist, aber ein Zweck, der mit leidenschaftsloser Ruhe verfolgt wird. Wir dürfen dabei wohl der besonderen Hässlichkeit und Schädlichkeit des römischen Religionswesens im Vergleich mit dem griechischen einen Einfluss zuschreiben; gleichwohl bleibt ein Kern übrig, der als eine bittre Verurtheilung des Religionswesens schlechthin betrachtet werden darf, und ohne Zweifel beruht die Bedeutung, welche Lucrez in den neueren Jahrhunderten erlangt hat, nicht weniger auf diesem eigenthümlichen Zuge als auf der streng epikureischen Theorie.

62) Hier findet sich, I, 101 (wir citiren nach der Lachmann'schen Ausgabe) der oft benutzte zusammenfassende Vers: „Tantum religio potuit suadere malorum."

63) I, v. 726—738:

„Quae cum magna modis multis miranda videtur
Gentibus humanis regio visendaque fertur,
Rebus opima bonis, multa munita virum vi,
Nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
Nec sanctum magis et mirum, carumque videtur.
Carmina quin etiam divini pectoris eius
Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus."

64) Es verdient übrigens bemerkt zu werden, dass die Theorie Epikurs, vom Standpunkte der damaligen Kenntnisse und Begriffe betrachtet, in manchen und wichtigen Punkten der aristotelischen gegenüber die besseren Gründe in's Feld führt und dass die letztere mehr zufällig als Kraft ihrer Beweisgründe unsrer jetzigen Einsicht näher kommt. So z. B. ruht die ganze Theorie des Aristoteles auf dem Begriffe eines Mittelpunktes der Welt,

welchen Lucrez (I, 1070) mit Recht vom Standpunkt der Unendlichkeit der Welt bestreitet. Ebenso hat Lucrez den besseren Begriff der Bewegung, wenn er (I, 1074 u. ff.) behauptet, in einem leeren Raum, auch wenn er die Mitte der Welt wäre, könnte die einmal begonnene Bewegung keine Hemmung erfahren, während Aristoteles hier von seinem teleologischen Begriffe der Bewegung ausgehend in der Mitte das „natürliche“ Ziel derselben findet. Am meisten überlegen zeigt sich aber die Argumentation des epikureischen Systems in der Verwerfung der von Natur aufsteigenden (centrifugalen) Bewegung des Aristoteles, die von Lucrez (II, 185 fl.; vermuthlich auch an der verloren gegangenen Stelle des I. Buches nach V. 1094) sehr gut bekämpft und auf ein durch die Gesetze des Gleichgewichts und des Stosses erzwungenes Aufsteigen zurückgeführt wird.

65) Vgl. oben S. 22—25. — Die Verse (I, 1021—1034) lauten:

„Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis,
Omne genus motus et coetus experiundo
Tandem deveniunt in talis disposituras,
Qualibus haec rerum consistit summa creata,
Et multos etiam magnos servata per annos
Ut semel in motus conjectast convenientis,
Efficit ut largis avidum mare fluminis undis
Integrent amnes et solis terra vapore
Fota novet fetus summissaque gens animantum
Floreat et vivant labentes aetheris ignes.“

Specielleres über die Entstehung der Organismen nach empedokleischen Grundsätzen folgt Buch V, v. 836 u. ff.

66) Weil die Sonnenstrahlen, so fein sie auch sind, doch nicht aus einzelnen Atomen, sondern schon aus Atomverbindungen bestehen und ihr Weg zwar durch ein dünnes Medium, aber doch keineswegs durch den leeren Raum geht (II, 150—156). Im Gegensatze dazu heisst es dann von den Atomen, dass sie das Licht um ein vielfaches an Schnelligkeit übertreffen müssen (II, 162—164):

„Et multo citius ferri quam lumina solis,
Multiplexque loci spatium transcurrere eodem
Tempore quo solis pervolgant fulgura caelum.“

67) II, 216 u. ff.

68) II, 251—293. Es ist schwer zu begreifen, wie man in dieser Lehre von der „Willensfreiheit“ einen Vorzug des Lucrez vor Epikur und einen Ausfluss seines kräftigeren sittlichen Charakters hat erblicken können; denn abgesehen davon, dass auch dieser Zug wohl sicher Epikur angehört, handelt es sich hier um eine arge Inconsequenz der physikalischen Theorie, welche der sittlichen Verantwortlichkeitslehre durchaus keine Stütze bietet. Man könnte im Gegentheil die unbewusste Willkür, mit welcher die Seelenatome den Ausschlag hierhin oder dorthin geben und dadurch die Richtung

und den Effect des Willens bestimmen, fast als eine Satire auf das aequilibrium arbitrii ansehen, da unter keinem Bilde klarer gemacht wird, wie grade durch die Annahme eines solchen Ausschlags im Gleichgewicht jeder feste Zusammenhang zwischen den Handlungen einer Person und ihrem Charakter aufgehoben wird.

69) II, 655 — 660 (680):

„Hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare
Constituit fruges et Bacchi nomine abuti
Mavolt quam laticis proprium proferre vocamen,
Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
Esse deum matrem; dum vera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat."

Wegen der Lesart vgl. Lachmann's Commentar, p. 112. Der letzte Vers ist nämlich in den Handschriften an eine unrechte Stelle gerathen, die (auch von Bernays aufgenommene) Emendation aber evident, daher die (mit V. 659 abschliessende) Uebersetzung „sofern nur die Sache gemeint ist" hier eine unzulässige Abschwächung des Gedankens giebt.

70) II, 904 u. f.: nam sensus jungitur omnis Visceribus, nervis, venis. Der (im Text etwas unsichre) Zusammenhang hebt zwar zunächst nur die Weichheit dieser Theile hervor, die daher besonders zerstörbar sind und sich nicht etwa ewig erhalten und als empfindende Urelemente von einem empfindenden Wesen auf das andere fortpflanzen können. Lucrez hebt jedoch an der ganzen Stelle öfter die besondre Structur hervor und zeigt sogar, dass der Theil eines empfindenden Körpers nicht für sich abgesondert bestehen, daher auch nicht für sich empfinden könne. Der Dichter kommt also auch hier dem aristotelischen Begriff des Organismus ziemlich nahe und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dass dies Epikurs Lehre war (Vgl. 912 u. ff.: Nec manus a nobis potis est secreta neque ulla Corporis omnino sensum pars sola tenere).

71) In einer andern Beziehung freilich scheint die Annahme dieses namenlosen allerfeinsten Stoffes eine wohlerwogene Bedeutung zu haben; freilich in Verbindung mit einem grossen Mangel der Bewegungslehre. Epikur scheint sich — im schroffen Widerspruch mit unsrer Lehre von der Erhaltung der Kraft — vorgestellt zu haben, dass ein feiner Körper seine Bewegung unabhängig von der Masse auf einen gröberen übertragen könne, und so dieser wieder auf einen gröberen, wobei also die Summe der mechanischen Arbeit, statt gleich zu bleiben, sich von Stufe zu Stufe vervielfacht. Lucrez schildert diese Stufenfolge III, 246 u. ff. so, dass zuerst das empfindende (und mit Willkür begabte; vgl. II, 251 — 93) Element den Wärmestoff bewegt, dann dieser den Lebenshauch, dieser die mit der Seele gemischte Luft, diese das Blut und dieses erst die festen Theile des Körpers.

72) Anders fasst Zeller (III, 1. S. 382) die Sache, welcher zwar auch feststellt, dass die Consequenz des Systems ein Fallen der Welten (also nur relative Ruhe der Erde gegenüber unsrer Welt) fordern würde, aber ohne Epikur diese Consequenz zuzuschreiben. Unrichtig ist dabei jedoch die Bemerkung, dass bei solchem Fallen die Welten sehr bald aufeinanderstossen müssten. Vielmehr ist ein solcher Zufall bei den ungeheuren Distanzen,

welche zwischen den einzelnen Welten anzunehmen sind, erst nach sehr langen Zeiträumen zu erwarten. Eine Zertrümmerung der Welten aber durch einen Zusammenstoss wird von Lucrez ausdrücklich V, 366 — 372 als möglich eingeräumt, während der Untergang durch viele kleinere Stösse von Aussen sogar gleichsam zu den natürlichsten Todesursachen der alternden Welt gezählt wird. — Was übrigens die Art betrifft, wie die Erde durch beständige Stösse der feinen Luftatome in der Schwebe gehalten wird, so scheint hier wieder jene oben (Anm. 71) erwähnte Eigenthümlichkeit der epikurischen Bewegungslehre zu Grunde zu liegen, nach welcher die mechanische Wirkung des Stosses (in unsrer Sprache ausgedrückt) beim Uebergang von feineren auf gröbere Körper sich vervielfacht.

73) Selbstverständlich kann hier nicht von einer exacten Methode der Naturforschung die Rede sein, sondern nur von einer exacten Methode der Philosophie. Näheres über diesen Punkt in den „Neuen Beitr. z. Gesch. d. Mater.“ (Winterthur 1867, S. 17 u. ff.). Nicht uninteressant ist übrigens, dass neuerdings ein Franzose (A. Blanqui, l'eternité par les astres, hypothèse astronomique, Paris 1872) den Gedanken, dass alles Mögliche auch irgendwo und irgendwann im Universum wirklich, und sogar vielfach verwirklicht ist, wieder in allem Ernste durchgeführt hat, und zwar als unabweisbare Consequenz einerseits der absoluten Unendlichkeit der Welt, anderseits aber der endlichen und überall constanten Zahl der Elemente, deren mögliche Combinationen ebenfalls endlich sein müssen. Auch letzteres ist ein Gedanke Epikurs (vgl. Lucrez II, 480—521).

74) Diese Stelle findet sich V, 527—533:

„Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum
Difficile est: sed quid possit fiatque per omne
In variis mundis, varia ratione creatis,
Id doceo, plurisque sequor disponere causas,
Motibus astrorum, quae possint esse per omne;
E quibus una tamen siet haec quoque causa necessest,
Quae vegeat motum signis: sed quae sit earum
Praecipere haut quaquamst pedetemtim progredientis.“

Vgl. hiemit Epikurs Brief an Pythokles, Diog. Laert. X, 87 u. f.

75) V, 1194—1197:

„O genus infelix humanum, talia divis
Cum tribuit facta atque iras adjunxit acerbas!
Quantos tum gemitus ipsi, quantaque nobis
Volnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris!“

76) Man könnte dabei an das bekannte Experiment denken, bei welchem eine Scheibe, die man der Oeffnung eines Gefässes nähert, durch welche ein Luftstrahl ausströmt, angezogen und festgehalten wird, weil die heftig seitwärts strömende Luft zwischen Gefäss und Scheibe verdünnt wird (Müller's Physik I, 9, 96). Wenn auch nicht anzunehmen ist, dass die Epikureer diese Erscheinung kannten, so mögen sie sich doch die Austreibung der Luft durch die Ausströmung des Steins in einer ähnlichen Weise vorgestellt haben.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Uebergangszeit.

I. Die monotheistischen Religionen in ihrem Verhältniss zum Materialismus.

Der Untergang der alten Cultur in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung ist ein Vorgang, dessen ernste Räthsel zum grossen Theile noch ungelöst sind.

Wie schwierig es auch ist, die verworrenen Vorgänge der römischen Kaiserzeit in ihrem grossen Massstabe zu überblicken und sich an den hervorstechenden Thatsachen zu orientiren, so ist man doch noch ungleich weniger im Stande, die Wirkung der kleinen, aber unendlich vervielfachten Veränderungen im täglichen Verkehr der Nationen, im Schooss des niederen Volkes, am Heerd obscurer Familien des Landes wie der Städte in ihrer vollen Ausdehnung zu würdigen.[1])

Und doch ist so viel gewiss, dass eben aus den unteren und mittleren Schichten der Weltbevölkerung allein jene grosse Umwälzung zu erklären ist.

Man hat sich leider gewöhnt, das sogenannte Entwickelungsgesetz der Philosophie als eine eigne, fast mystisch wirkende Kraft anzusehen, die vom Gipfel der Erkenntniss mit Nothwendigkeit in die Nacht des Aberglaubens zurückführt, um sodann unter neuen und höheren Formen ihren Kreislauf wieder zu beginnen. Es ist mit dieser Triebkraft der Völkerentwickelung wie mit der Lebenskraft der Organismen. Sie ist vorhanden, aber eben nur als die Resultirende aller einzelnen natürlichen Kräfte; ihre Annahme erleichtert

oft die Betrachtung, verhüllt aber die Unwissenheit und führt zu Fehlern, wenn man sie als Erklärungsgrund ergänzend neben jene Elemente setzt, mit deren Gesammtheit sie eins ist.

Für unsere Aufgabe ist wohl festzuhalten, dass ein für allemal Unwissenheit nicht die eigene Consequenz des Wissens, phantastische Willkür nicht die Consequenz der Methode sein kann, dass Aufklärung nicht und nie für und durch sich selbst zum Aberglauben zurückleitet.

Wir haben gesehen, wie im Alterthum unter dem Fortschritt der Aufklärung, des Wissens, der Methode, die geistige Aristokratie von den Massen sich löste. Der Mangel einer durchgreifenden Volksbildung musste diese Lösung beschleunigen und tödtlicher machen. Die Sclaverei, in gewissem Sinne die Basis der ganzen alten Cultur, änderte in der Kaiserzeit ihren Charakter und wurde nur um so unhaltbarer, je mehr man diese gefährliche Institution zu verbessern suchte.[2])

In den abergläubischen Massen begann der zunehmende Völkerverkehr die Religionen zu mischen. Orientalische Mystik hüllte sich in hellenische Formen. In Rom, wo die besiegten Nationen zusammenströmten, gab es bald nichts mehr, das nicht Gläubige fand, wie es nichts mehr gab, das nicht von der Mehrzahl verspottet wurde. Dem Fanatismus der Verblendeten stand hier nur leichtfertiger Hohn oder blasirte Gleichgültigkeit gegenüber; die Bildung schroffer, wohl disciplinirter Parteien musste bei der allgemeinen Zersplitterung der Interessen in der höheren Gesellschaft unmöglich sein.

In dieser Masse drangen durch die unglaublich angeschwollene Literatur, durch desultorische Studien unberufener Geister, durch den täglichen Verkehr abgerissene Elemente wissenschaftlicher Errungenschaften ein und erzeugten jenen Zustand der Halbbildung, den man auch in unsern Tagen, jedenfalls mit geringerem Grunde, charakteristisch finden will. Man darf aber nicht vergessen, dass eben diese Halbbildung vor Allem auch der Zustand der Reichen und Mächtigen, der einflussreichen Männer war, bis auf den Kaiserthron. Die vollendetste Weltbildung, feine gesellige Formen und ein grossartiger Ueberblick der Verhältnisse sind im philosophischen Sinne nur zu oft mit der kläglichsten Halbheit vereinigt, und die Gefahren, die man den Lehren der Philosophen andichtet, pflegen sich in solchen Kreisen, wo die geschmeidige, principlose Halbbildung nur der natür-

lichen Neigung oder der entfesselten Leidenschaft dient, allerdings zu verwirklichen.

Wenn Epikur in grossartiger Erhebung die Fesseln der Religion zu Füssen warf, um zur eignen Lust gerecht und edel zu sein, so kamen jetzt jene verruchten Günstlinge des Augenblicks auf, wie schon Horaz und in reicher Auswahl Juvenal und Petronius sie schildern, die in Lastern der unnatürlichsten Art mit dreister Stirn einherschritten: und wer schützte die arme Philosophie, wenn solche Elende sich den Namen Epikurs, wo nicht gar den der Stoa vindicirten?

Die Verachtung des Pöbelglaubens ward hier zur Maske der inneren Hohlheit, der völligen Leere an allem Glauben und an allem wahren Wissen; das Lächeln über die Idee der Unsterblichkeit ward eine Devise des Lasters; aber das Laster ruhte auf den Zeitverhältnissen und hatte sich trotz der Philosophie, nicht durch sie gebildet.

Und in diesen nämlichen Schichten fanden die Priester der Isis, die Thaumaturgen und Propheten mit ihrem gauklerischen Gefolge eine reiche Nahrung; gelegentlich auch die Juden einen Proselyten.[3])

Die völlig ungebildete niedere Menge theilte in den Städten den Charakter der Charakterlosigkeit mit den Grossen in ihrer Halbbildung. Daher entstand denn in diesen Zeiten in höchster Blüthe jener sogenannte praktische Materialismus, der Materialismus des Lebens.

Auch auf diesem Punkte bedürfen die herrschenden Begriffe einer Aufklärung. Es giebt auch einen Materialismus des Lebens, der, von den einen geschmäht, von den andern gepriesen, sich doch neben jeder praktischen Richtung von anderm Charakter darf blicken lassen.

Wenn das Streben nicht auf flüchtigen Genuss, sondern auf wirkliche Vervollkommnung der Zustände gerichtet ist, wenn die Energie des materiellen Unternehmungsgeistes geleitet ist durch eine klare Berechnung, die bei Allem die Grundlage bedenkt und daher zum Ziele kommt: dann entsteht jener riesige Fortschritt, der in unseren Tagen England binnen zwei Jahrhunderten gross gemacht hat, der in Athen zur Zeit des Perikles mit der höchsten Blüthe geistigen Lebens, die je von einem Staate erreicht worden ist, Hand in Hand ging.

Ganz anders war der Materialismus Roms zur Zeit der Kaiser, der sich in Byzanz und Alexandria und in allen Hauptstädten des Reichs wiederholte. Auch hier beherrschte die Frage nach Geld die zersplitterten Massen, wie Juvenal und schon Horaz es in schneidenden Zügen schildern; allein es fehlten die grossen Principien der

Hebung nationaler Kraft, der gemeinnützigen Ausbeutung natürlicher Hülfsquellen, welche eine materielle Zeitrichtung adeln, weil sie zwar vom Stoff ausgehen, aber an ihm die Kraft entwickeln. Dieses wäre der Materialismus des Gedeihens; Rom kannte den des Faulens; die Philosophie verträgt sich mit dem ersteren, wie mit allem, das Principien hat; sie schwindet, oder vielmehr sie ist schon verschwunden, wenn jene Greuel hereinbrechen, deren Schilderung wir uns hier sparen wollen.

Hinweisen müssen wir jedoch auf die unwidersprechliche Thatsache, dass in jenen Jahrhunderten, als die Scheusslichkeiten eines Nero und Caligula oder gar eines Heliogabalus den Erdkreis befleckten, keine Philosophie unangebauter lag, keine dem ganzen Geist der Zeiten fremder war, als gerade jene, welche unter allen das kälteste Blut, die ruhigste Betrachtungsweise, die nüchternste, am reinsten prosaische Untersuchung forderte: die Philosophie des Demokrit und des Epikur.[4])

Das Zeitalter des Perikles war die Blüthezeit der materialistischen und sensualistischen Philosophie des Alterthums, ihre Früchte reiften in der Zeit des alexandrinischen Studiums, in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christo.

Als aber in der Kaiserzeit die Massen trunken wurden von dem doppelten Taumel der Laster und der Mysterien: da fand sich kein nüchterner Schüler mehr und die Philosophie fand ihr Ende von selbst. Bekanntlich herrschten in jener Zeit neuplatonische und neupythagoreische Systeme vor, in denen sich mit manchen edleren Elementen vergangener Zeit Schwärmerei und orientalische Mystik durchdrangen. Plotinus schämte sich einen Leib zu haben und wollte niemals sagen, von welchen Eltern er stamme. Hier haben wir den Gipfel der antimaterialistischen Richtung bereits in der Philosophie, ein Element, das mächtiger war auf dem Boden, dem es wahrhaft angehörte, auf dem Boden der Religion. Niemals haben die Religionen im buntesten Gemisch von den reinsten bis zu den abscheulichsten Formen üppiger gewuchert, als in den drei ersten Jahrhunderten n. Chr. Geburt. Kein Wunder, dass auch die Philosophen dieser Zeit oft als Priester und Apostel auftraten. Die Stoiker, deren Lehre von Haus aus schon einen theologischen Zug hatte, lenkten zuerst in diese Richtung ein und erhielten sich daher von den älteren Schulen am längsten in Ansehen, bis sie von den ascetischen Mystikern des Neuplatonismus überboten und verdrängt wurden.[5])

Man hat oft gesagt, dass Unglauben und Aberglauben einander befördern und hervorrufen, allein auch hier darf man sich durch den Schimmer der Antithese nicht blenden lassen. Erst die Erwägung der specifischen Ursachen und strenge Sonderung von Zeiten und Zuständen zeigt, was daran ist.

Wenn ein strenges wissenschaftliches System, auf soliden Principien ruhend, mit wohlgefügten Gründen den Glauben vom Wissen ausschliesst; so schliesst es ganz gewiss noch weit vollkommener jede vage Form des Aberglaubens aus. In Zeiten und Kreisen aber, wo das wissenschaftliche Studium ebenso zerrüttet und zersplittert ist, wie die nationalen und urwüchsigen Formen des Glaubens, da hat allerdings jener Satz seine Geltung. So war es in der Kaiserzeit.

Und in der That gab es keine Richtung, kein Bedürfniss des Lebens, dem nicht auch eine religiöse Form entgegengekommen wäre; allein neben den üppigen Festen des Bacchus, den geheimnissvollen reizenden Mysterien der Isis verbreitete sich im Stillen mehr und mehr die Neigung zu strenger, der Welt entsagender Ascese.

Wie unter den Individuen blasirte Entnervtheit nach Erschöpfung aller Lüste zuletzt nur noch einen Reiz der Neuheit übrig lässt, den eines strengen, entsagenden Lebens: so ging es der alten Welt im Grossen. Und da ist denn natürlich, dass diese neue Richtung zunächst im schroffsten Contrast gegen die heitre Sinnlichkeit der alten Welt zu einem Extrem der Weltflucht und Selbstverleugnung führte.[6])

Das Christenthum mit seiner wundersam ergreifenden Lehre von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, schien dazu den trefflichsten Anhalt zu bieten. Die Religion der Unterdrückten und der Sclaven, der Mühseligen und Beladenen lockte auch den genusssüchtigen Reichen, dem Genuss und Reichthum keine Befriedigung mehr boten. Hier verband sich mit der Entsagung das Princip der allgemeinen Brüderlichkeit, welches dem im Egoismus verdorrten Herzen neue geistige Genüsse erschloss. Die Sehnsucht des irrenden und vereinsamten Gemüthes nach einer starken Gemeinschaft und einem positiven Glauben wurde gestillt und das feste Zusammenhalten der Gläubigen, die imposante Einheit der allenthalben durch das weite Reich verzweigten Gemeinden wirkten mehr für die Ausbreitung der neuen Religion, als die Fülle der erzählten und willig geglaubten Wundergeschichten. Das Wunder war überhaupt weit weniger ein Werkzeug der Ausbreitung, als eine nothwendige Zugabe des Glaubens in einer über alles Mass wundersüchtigen und wundergläubigen Zeit.

In dieser Beziehung machten nicht nur Isispriester und Magier dem Christenthum Concurrenz, sondern selbst Philosophen traten als Wunderthäter und gottbeglaubigte Propheten auf. Was die neuere Zeit von einem Cagliostro und Gassner erlebt hat, ist nur ein schwaches Abbild von den Leistungen eines Apollonius von Tyana, des gefeiertsten der Propheten, dessen Wunder und Weissagungen zum Theil selbst von Lucian und Origenes zugegeben werden. Allein es zeigte sich auch hier wieder, dass auf die Dauer nur das einfache und consequente Princip Wunder thut: das Wunder wenigstens, welches die zerrissenen Nationen und Confessionen allmälig um die Altäre der Christen vereinigte.[7])

Indem das Christenthum den Armen das Evangelium verkündete, hob es die antike Welt aus den Angeln.[8]) Was sinnlich in der Vollendung der Zeiten erscheinen wird, das erfasste das gläubige Gemüth im Geiste: das Reich der Liebe, in welchem die Letzten die Ersten sein werden. Dem starren Rechtsbegriff der Römer, welcher die Ordnung auf die Gewalt baut und das Eigenthum zur unerschütterlichen Grundlage der menschlichen Verhältnisse macht, trat mit unbegreiflicher Uebermacht die Forderung entgegen, allem Eignen zu entsagen, den Feind zu lieben, die Schätze zu opfern und den Verbrecher am Galgen sich selbst gleich zu achten.

Ein unheimliches Grauen vor diesen Lehren erfasste die alte Welt[9]) und vergeblich suchten die Gewalthaber durch grausame Verfolgungen eine Revolution zu erdrücken, welche alles Bestehende umstürzte und nicht nur des Kerkers und Scheiterhaufens, sondern auch der Religion und der Gesetze spottete. In kühner Selbstgenügsamkeit des Heiles, welches ein jüdischer Hochverräther, der den Sclaventod erlitten, vom Himmel selbst als Gnadengeschenk des ewigen Vaters herniedergebracht hatte, eroberte diese Secte Land um Land, und wusste, an ihren Grundgedanken festhaltend, allmälig sogar die abergläubischen Vorstellungen, die sinnlichen Neigungen, die Leidenschaften und die Rechtsbegriffe des Heidenthums, da sie sich nicht vernichten liessen, in den Dienst der neuen Schöpfung hineinzuziehen. An die Stelle des mythenreichen Olymp traten die Heiligen und Märtyrer. Der Gnosticismus brachte die Elemente einer Philosophie des Christenthums. Christliche Rhetorenschulen öffneten sich Allen, welche die alte Bildung mit dem neuen Glauben zu vereinigen suchten. Aus der einfachen und strengen Disciplin der alten Kirche entwickelten sich die Elemente der Hierarchie. Die Bischöfe rissen Reich-

thümer an sich und führten ein übermüthiges, weltliches Leben; der Pöbel der grossen Städte berauschte sich in Hass und Fanatismus. Die Armenpflege verfiel und der wuchernde Reiche schützte seinen Raub durch Polizei und Justiz. Die Feste glichen bald an Ueppigkeit und Prunk denen des verfallenden Heidenthums, und devote Andacht schien im Schwall ungeordneter Empfindungen den Lebenskeim der neuen Religion ersticken zu wollen. Sie erstickte ihn aber nicht. Ringend gegen die fremden Massen brach er immer wieder durch. Selbst die Philosophie des Alterthums, welche aus trüben neuplatonischen Quellen sich in die christliche Welt ergoss, musste sich dem Charakter derselben fügen. Und während List, Verrath und Greuel halfen, den christlichen Staat — einen Widerspruch in sich — zu begründen, blieb doch der Gedanke der gleichmässigen Berufung aller Menschen zu einem höheren Dasein die Grundlage der neueren Völkergeschichte. „So ward," sagt Schlosser, „selbst der Wahn und Trug der Menschen eins der Mittel, durch welche die Gottheit aus den vermodernden Trümmern der alten Welt ein neues Leben entwickelte.[10])"

Es erwächst nunmehr für uns die Aufgabe, zu untersuchen, welchen Einfluss das durchgebildete christliche Princip auf die Geschichte des Materialismus haben musste, und wir werden hiermit die Berücksichtigung des Judenthums und des vorzüglich wichtigen Mohammedanismus verbinden.

Was diese drei Religionen gemeinsam haben, ist der Monotheismus.

Wenn der Heide Alles voll von Göttern sieht, und sich gewöhnt hat, jeden einzelnen Naturvorgang als einen besonderen dämonischen Wirkungskreis zu betrachten, so sind die Schwierigkeiten, welche dadurch der materialistischen Erklärung in den Weg gelegt werden, tausendfältig wie die Gliederung des Götterstaates. Hat daher ein Forscher den grossen Gedanken gefasst, Alles was ist aus Nothwendigkeit geschehen zu lassen, Gesetze anzunehmen und einen unsterblichen Stoff, dessen Verhalten geregelt ist, so giebt es im Grunde keinerlei Versöhnung mehr mit der Religion. Epikurs künstliche Vermittelung ist daher schwächlich anzusehen und consequenter waren jene Philosophen, welche das Dasein der Götter leugneten. Der Monotheist hat hier der Wissenschaft gegenüber eine andere Stellung. Wir geben zu, dass auch der Monotheismus eine niedere und sinnliche Auffassung zulässt, bei der jeder einzelne Naturvorgang wieder der besonderen und localen Thätigkeit Gottes in menschenähnlicher

Weise zugeschrieben wird. Es ist das um so leichter möglich, da doch jeder Mensch nur an sich und seinen Kreis zu denken pflegt. Die Idee der Allgegenwart bleibt für dieses Denken eine fast leere Formel und man hat im Grunde wieder unzählige Götter, mit dem stillschweigenden Vorbehalt, dass man sie alle als ein und denselben denken will.

Bei diesem Standpunkt, der recht eigentlich der des Köhlerglaubens ist, bleibt die Wissenschaft ebenso unmöglich, wie sie es beim heidnischen Glauben war.

Allein wenn nun in freier und grossartiger Weise dem einen Gott auch ein einheitliches Wirken aus dem Ganzen und Vollen zugeschrieben wird, so wird der Zusammenhang der Dinge nach Ursache und Wirkung nicht nur denkbar, sondern er ist sogar eine nothwendige Consequenz der Annahme. Denn wenn ich irgendwo tausend und aber tausend Räder bewegt sähe und nur einen Einzigen vermuthete der sie zu treiben schiene, so würde ich schliessen müssen, dass ich einen Mechanismus vor mir hätte, in welchem jedes kleinste Theilchen in seiner Bewegung durch den Plan des Ganzen unabänderlich bestimmt ist. Dies vorausgesetzt muss ich aber auch die Structur jener Maschine erkennen, ihren Gang wenigstens stückweise begreifen können, und der Raum für die Wissenschaft ist vorläufig frei.

Eben deshalb konnten hier jahrhundertelange Entwickelungen vor sich gehen und die Wissenschaft mit positivem Material bereichern, bevor man glaubte schliessen zu müssen, dass jene Maschine ein perpetuum mobile sei. Einmal gefasst musste dieser Schluss dann aber auch mit einem Gewicht von Thatsachen auftreten, neben denen das Rüstzeug der alten Sophisten uns äusserst schwach und dürftig erscheint.

Hier können wir also die Wirkung des Monotheismus vergleichen mit einem ungeheueren See, der die Fluthen der Wissenschaft sammelt, bis sie plötzlich den Damm zu durchbrechen beginnen.[11])

Dann aber tritt ein neuer Vorzug des Monotheismus ans Licht. Der Grundbegriff desselben besitzt eine dogmatische Dehnbarkeit und speculative Vieldeutigkeit, welche ihn geeignet macht, unter den wechselndsten Culturzuständen und bei den grössten Fortschritten wissenschaftlicher Bildung als Träger des religiösen Lebens zu dienen. Statt dass die Vermuthung einer in sich zurücklaufenden und ewigen Gesetzen folgenden Regulirung des Weltganzen gleich zu einem Vernichtungskampfe zwischen Religion und Wissenschaft führen müsste,

ergiebt sich der Versuch, dass Verhältniss von Gott und Welt demjenigen von Leib und Seele gleichzusetzen. Die drei grossen monotheistischen Religionen haben daher alle in der Zeit der höchsten Geistesbildung ihrer Träger eine Wendung zum Pantheismus genommen. Auch dabei ergiebt sich ein Kampf mit der Ueberlieferung, jedoch noch lange kein Vernichtungskampf. —

Es ist der mosaische Glaube, der von allen Religionen zuerst die Idee der Schöpfung als einer Schöpfung aus Nichts gefasst hat.

Erinnern wir uns, wie der junge Epikur der Sage nach noch als Schulknabe sich der Philosophie zuzuwenden begann, als er hatte lernen müssen, dass alle Dinge aus dem Chaos stammen, und als nun keiner seiner Lehrer ihm erklären konnte, woher denn das Chaos sei.

Es giebt Völker, welche glauben, dass die Erde auf einer Schildkröte ruhe; worauf aber die Schildkröte, darf man nicht fragen. So leicht begnügt sich der Mensch Generationen hindurch mit einer Auskunft, die doch Niemand im Ernste genügend finden konnte.

Solchen Erdichtungen gegenüber ist die Schöpfung der Welt aus dem Nichts zum mindesten klar und ehrlich. Sie enthält einen so unverholenen und directen Widerspruch gegen jedes Denken, dass sich alle schwächlicheren und versteckteren Widersprüche daneben schämen müssen.[12])

Allein, was mehr ist: auch diese Idee ist einer Umbildung fähig; auch sie hat einen Theil jener Elasticität, welche den Monotheismus charakterisirt; man konnte den Versuch wagen, die Priorität eines weltlosen Gottes in eine bloss begriffliche umzuwandeln, und die Tage der Schöpfung wurden zu Aeonen der Entwickelung.

Neben diesen Zügen, die schon das Judenthum bietet, ist es aber wichtig, dass im Christenthum zuerst Gott von jeder sinnlichen Gestalt entkleidet und im strengen Ausdruck als ein unsichtbarer Geist gefasst werden soll. Der Anthropomorphismus ist damit im Princip beseitigt, kehrt aber fürs Erste in der volksthümlich getrübten Auffassung und in der breiten geschichtlichen Entfaltung des Dogmas hundertfach wieder.

Man könnte denken, dass bei diesen Vorzügen des Christenthums sogleich eine neue Wissenschaft mit dem Siege desselben hätte herrlicher erblühen können; allein es ist leicht zu sehen, warum das nicht der Fall war. Einerseits muss man bedenken, dass das Christenthum eine Religion des Volkes war, die sich bis zu dem Punkte, wo

sie Staatsreligion wurde, von unten herauf entwickelt und ausgebreitet hatte. Am fernsten standen ihr gerade die Philosophen, und um so ferner, je minder sie zu Schwärmerei und phantastischer Behandlung der Philosophie neigten.[13]) Sodann verpflanzte sich gar bald das Christenthum zu neuen, der Cultur bis dahin unzugänglichen Nationen und es ist kein Wunder, dass hier, in einer von vorn anfangenden Schule, alle jene vorbereitenden Stufen wieder durchzumachen waren, die das alte Griechenland und Italien seit den Zeiten der frühesten Colonisation durchlaufen hatte.

Vor Allem aber hat man zu bedenken, dass der Nachdruck der christlichen Lehre ursprünglich keineswegs auf jenen grossen theologischen Grundsätzen ruhte, sondern vielmehr auf dem Gebiete der sittlichen Läuterung durch Entsagung von der Weltlust, auf der Theorie der Erlösung und auf der Hoffnung der Zukunft Christi.

Zudem war es eine psychologische Nothwendigkeit, dass, sobald einmal durch diesen ungeheuren Erfolg das allgemeine Wesen der Religion wieder in seine alten Rechte eingetreten war, die heidnischen Elemente massenhaft in das Christenthum eindrangen, so dass es nun bald seine eigene reiche Mythologie gewonnen hatte. So ward denn nicht nur der Materialismus, sondern jede consequente monistische Philosophie auf Jahrhunderte hinaus zu einer Unmöglichkeit.

Ganz besonders aber fiel auf den Materialismus ein schwerer Schatten. Jene dualistische Richtung der Zend-Avesta-Religion, nach der Welt und Materie das Böse repräsentiren, Gott und das Licht das Gute, ist dem Christenthum in der Grundidee und noch mehr in der geschichtlichen Entwickelung verwandt. Nichts konnte daher fortan entsetzlicher scheinen, als gerade jene Richtung der alten Philosophie, welche nicht nur eine ewige Materie annahm, sondern sogar diese Materie für die einzige wahrhaft existirende Substanz erklärte. Nimmt man das Sittlichkeitsprincip Epikurs hinzu, so ist allerdings, so rein man es auch auffassen möge, das wahre Gegenbild der christlichen Anschauung vollendet, und man begreift die verkehrte Beurtheilung dieses Systems, welche im Mittelalter vorherrschte.[14])

In diesem letzteren Punkte ist die dritte der grossen monotheistischen Religionen, der Mohammedanismus, dem Materialismus günstiger; auch entwickelte sich in dieser jüngsten derselben, im Zusammenhang mit dem glänzenden Aufschwung der arabischen Cultur, am frühesten ein freier philosophischer Geist, der zunächst auf die

Juden des Mittelalters und sodann auf die abendländischen Christen mächtig zurückwirkte.

Schon vor dem Bekanntwerden der griechischen Philosophie bei den Arabern brachte der Islam zahlreiche Secten und theologische Schulen hervor, von denen einige den Gottesbegriff so abstract fassten, dass keine philosophische Speculation in dieser Richtung weiter gehen könnte, während andre nichts glaubten, als was sich greifen und beweisen lässt; wieder andre den Fanatismus mit dem Unglauben in phantastischen Systemen zu verbinden wussten. An der hohen Schule zu Basra entwickelte sich sogar schon unter der Protektion der Abassiden eine Schule, welche in rationalistischer Weise Vernunft und Glauben zu vereinigen suchte.[15])

Neben diesem reichen Strome rein islamitischer Theologie und Philosophie, den man nicht mit Unrecht mit der Scholastik des christlichen Mittelalters verglichen hat, bildet die peripatetische Schule, die man gewöhnlich im Auge hat, wenn von der arabischen Philosophie des Mittelalters die Rede ist, nur einen vergleichsweise unbedeutenden Zweig mit wenig innerer Mannichfaltigkeit, und Averroes, dessen Name im Abendlande nächst dem des Aristoteles am meisten genannt wurde, glänzt keineswegs als ein Stern erster Grösse am Himmel der mohammedanischen Philosophie. Vielmehr beruht seine Bedeutung wesentlich darauf, dass er es ist, der die Resultate der arabisch-aristotelischen Philosophie als letzter hervorragender Vertreter derselben zusammengefasst und in einer ausgedehnten literarischen Thätigkeit, namentlich durch seine Commentare zum Aristoteles, dem Abendlande überliefert hat. Diese Philosophie ist, wie die christliche Scholastik, von einer neuplatonisch gefärbten Auslegung des Aristoteles ausgegangen; allein während die Scholastiker der ersten Periode nur ein spärliches Material peripatetischer Ueberlieferung besassen, welches ganz von der christlichen Theologie durchwoben und beherrscht wurde, flossen den Arabern die Quellen durch Vermittlung der syrischen Schulen ungleich reicher und der Gedanke entwickelte sich bei ihnen freier vom Einfluss der Theologie, die ihre besondern speculativen Bahnen verfolgte. So kam es, dass die naturalistische Seite des aristotelischen Systems (Vgl. oben S. 64) sich bei den Arabern in einer Weise entwickeln konnte, welche der älteren Scholastik ganz fremd blieb und welche später den „Averroismus“ in der christlichen Kirche als eine Quelle der ärgsten Ketzereien erscheinen liess. Drei Punkte sind es hauptsächlich, die hier in Betracht kommen: die Ewig-

keit der Welt und der Materie, in ihrem Gegensatze zur christlichen Schöpfungslehre; die Stellung Gottes zur Welt, wonach er entweder nur auf den äussersten Fixsternhimmel wirkt und alle irdischen Dinge nur indirect, durch die Kraft der Gestirne, von Gott regiert werden, oder gar Gott und Welt in pantheistischer Weise ineinander fliessen;[16]) endlich die Lehre von der Wesenseinheit der Vernunft, die allein das Unsterbliche im Menschen ist: eine Lehre, durch welche die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, da die Vernunft eben nur das eine, göttliche Licht ist, welches Erkenntniss schaffend in die Seele der Menschen hineinleuchtet.[17])

Es ist begreiflich, dass solche Lehren in der vom christlichen Dogma beherrschten Welt zersetzend eingreifen mussten und dass sowohl hierdurch, wie durch seine naturalistischen Elemente der Averroismus auch dem Materialismus der Neuzeit vorgearbeitet hat. Bei alledem sind beide Richtungen grundverschieden und der Averroismus ist zugleich ein Grundpfeiler jener Scholastik geworden, welche durch die unbedingte Verehrung des Aristoteles und durch die Befestigung jener Grundbegriffe, die wir im folgenden Capitel näher betrachten werden, eine materialistische Betrachtung der Dinge so lange unmöglich gemacht hat.

Neben der Philosophie aber verdanken wir der arabischen Cultur des Mittelalters noch ein andres Element, welches zur Geschichte des Materialismus vielleicht in noch engeren Beziehungen steht. Es sind dies ihre Errungenschaften auf dem Gebiete der positiven Forschung, der Mathematik und der Naturwissenschaften im weitesten Sinne des Wortes. Die glänzenden Leistungen der Araber auf dem Gebiete der Astronomie und der Mathematik sind bekannt genug.[18]) Diese Studien aber waren es vorzüglich, die, an die Ueberlieferungen der Griechen anknüpfend, der Idee von der Gesetzmässigkeit und Regelmässigkeit des Weltganges wieder Raum schafften. Dies geschah zu einer Zeit, wo der entartete Glaube in der christlichen Welt die sittliche und logische Ordnung der Dinge schlimmer verwirrt hatte, als dies in irgend einer Periode des griechisch-römischen Heidenthums der Fall war; zu einer Zeit, in der Alles als möglich, Nichts als nothwendig betrachtet und der Willkür von Wesen, denen man immer neue Eigenschaften andichtete, ein unbegrenzter Spielraum zugewiesen wurde.

Die Verbindung der Astronomie mit den Phantasieen der Sterndeuterei war eben deshalb keineswegs so nachtheilig als man denken

sollte. Die Astrologie sowohl wie die wesensverwandte Alchymie besassen durchaus die geregelte Form von Wissenschaften[19]) und waren in der reineren Weise, in welcher die Araber und die christlichen Gelehrten des Mittelalters diese Künste betrieben, weit entfernt von dem masslosen Schwindel, der im 16. und besonders im 17. Jahrhundert sich einstellte, nachdem die strengere Wissenschaft diese abergläubischen Elemente von sich ausgestossen hatte. Abgesehen davon, dass der Trieb nach Erforschung unergründlicher und wichtiger Geheimnisse durch jene frühe Verbindung den wissenschaftlichen Entdeckungen in der Astronomie und Chemie zu Hülfe kam, so war auch ganz an sich schon in jenen tiefen und geheimnissvollen Studien der Glaube an einen geregelten und ewigen Gesetzen folgenden Gang aller Ereignisse die nothwendige Voraussetzung. Dieser Glaube aber gehörte zu den mächtigsten Triebfedern in der ganzen Fortbildung der Cultur vom Mittelalter zur Neuzeit.

Vorzüglich müssen wir hier auch der Medicin gedenken, die ja heutzutage gewissermassen die Theologie der Materialisten geworden ist. Diese Wissenschaft wurde von den Arabern mit besonderem Eifer ergriffen.[20]) Auch hier vorzüglich an die Ueberlieferungen der Griechen anknüpfend, wandten sie sich doch mit selbständigem Sinn der exacten Beobachtung zu und förderten namentlich die Lehre vom Leben, die zu den Fragen des Materialismus in so enger Beziehung steht. Beim Menschen, wie im Thier- und Pflanzenreich, allenthalben in der organischen Natur verfolgte der feine Sinn der Araber nicht nur die Einzelnheiten der gegebenen Gebilde, sondern die Entwickelung, das Werden und Vergehen, also gerade jene Gebiete, in denen die mystische Auffassung des Lebens ihren Stammsitz hat.

Bekannt ist die frühe Entstehung medicinischer Schulen auf jenem Boden Unteritaliens, wo Saracenen und gebildetere Christenstämme sich so nah berührten. Schon im 11. Jahrhundert lehrte im Kloster von Monte Cassino der Mönch Constantin, jener Mann, den die Zeitgenossen den zweiten Hippokrates nannten, und der, nachdem er den ganzen Orient durchwandert hatte, seine Musse der Uebersetzung medicinischer Werke aus dem Arabischen widmete. Zu Monte Cassino und später zu Salerno und Neapel entstanden dann jene berühmten Schulen der Medicin, zu denen aus dem ganzen Abendlande Wissbegierige zusammenströmten.[21])

Beachten wir wohl, dass es derselbe Boden ist, auf dem am frühesten in Europa die Freigeisterei entstand, die mit dem aus-

gebildeten Materialismus zwar nicht zu verwechseln, die aber jedenfalls sehr nahe mit ihm verwandt ist. Jene Landstriche Unteritaliens und besonders Siciliens, in denen heutzutage blinder Aberglaube und toller Fanastimus in höchster Blüthe stehen, waren damals die Heimstätten aufgeklärter Geister und die Wiege des Gedankens der Toleranz.

Ob Kaiser Friedrich II., der hochgebildete Freund der Saracenen, der naturkundige Förderer der positiven Wissenschaften, jene berüchtigte Aeusserung von den drei Betrügern, Moses, Mohammed und Christus[22]), wirklich gethan oder nicht: jedenfalls brachte diese Zeit und diese Gegend solche Anschauungen hervor. Nicht umsonst zählte Dante die kühnen Zweifler, die in feurigen Gräbern ruhend noch immer die Hölle verachten, nach Tausenden. Bei jener nahen Berührung der verschiedenen monotheistischen Religionen — denn auch die Juden waren dort zahlreich vertreten und standen an Bildung kaum hinter den Arabern zurück — musste sich nothwendig, sobald einmal ein geistiger Verkehr eintrat, die Hochachtung des Specifischen abstumpfen; und im Specifischen liegt die Kraft der Religion, wie im Individuellen die Kraft der Dichtung.

Was man Friedrich II. zutraute, zeigt die Beschuldigung, dass er sich sogar mit den Assassinen eingelassen, jenem mordenden Jesuitenorden des Mohammedanismus, der eine Geheimlehre gehabt haben soll, welche in den höchsten Graden den vollen Atheismus mit allen Consequenzen eines genuss- und herrschsüchtigen Egoismus offen und rückhaltlos aussprach. Wäre dasjenige wahr, was von der Lehre der Assassinen überliefert wird, so müssten wir dieser Secte eine grössere Ehre anthun, als die der beiläufigen Erwähnung. Es würden dann die Assassinen der höchsten Grade das Urbild eines Materialisten abgeben, wie unwissende und fanatische Polemiker unsrer Tage ihn sich vorstellen, um ihn vortheilhaft bekämpfen zu können. Das Assassinenthum würde das einzige Beispiel der Geschichte sein von einer Verbindung der materialistischen Philosophie mit Grausamkeit, Herrschsucht und systematischen Verbrechen.

Vergessen wir aber nicht, dass alle Nachrichten über diese Secte von ihren erbittertsten Feinden herrühren. Es hat die höchste innere Unwahrscheinlichkeit, dass gerade aus der harmlosesten aller Weltanschauungen jene furchtbare, die äusserste Anspannung aller Seelenkräfte erfordernde Energie hervorgegangen sei, die wir sonst nur im Bunde mit religiösen Grundgedanken erblicken. Diese sind auch in

ihrer furchtbaren Erhabenheit und ihrem hinreissenden Zauber das einzige Element in der Weltgeschichte, dem wir selbst die äussersten Greuel des Fanatismus vom höchsten Standpunkte der Betrachtung aus noch verzeihen können: und dies ist tief in der menschlichen Natur begründet. Wir würden es nicht wagen, unsere Vermuthung, dass auch in den höchsten Graden der Assassinen noch religiöse Grundgedanken mitwirkten, der Ueberlieferung gegenüber auf bloss innere Gründe zu basiren, wenn nicht die Quellen unserer Nachrichten von den Assassinen solchen Bedenken Raum gäben.[23]) Dass ein hoher Grad von Freigeisterei sich mit fanatischer Erfassung eines religiösen Grundgedankens verbinden kann, zeigen uns auch die Jesuiten, mit deren ganzem Wesen überhaupt das der Assassinen eine auffallende Aehnlichkeit hat.

Kehren wir zu den Naturwissenschaften der Araber zurück, so können wir schliesslich nicht umhin, noch den kühnen Ausspruch Humboldt's anzuführen, dass die Araber als die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften zu betrachten sind, „in der Bedeutung des Wortes, welche wir ihm jetzt zu geben gewohnt sind". Das Experiment und das Messen sind die grossen Werkzeuge, durch welche sie ihren Fortschritten Bahn brachen und sich zu einer Stufe erhoben, die zwischen den Leistungen der kurzen inductiven Epoche Griechenlands und denen der neueren Naturwissenschaften in die Mitte zu stellen ist.

Dass es gerade der Mohammedanismus ist, in dem sich jene Förderung der Naturstudien, die wir dem monotheistischen Princip zuschreiben, am schärfsten zeigt, hängt zusammen mit der Begabung der Araber, mit der geschichtlichen und räumlichen Stellung derselben zu den hellenischen Ueberlieferungen, aber ohne Zweifel auch mit dem Umstande, dass der Monotheismus Mohammeds der schroffste war und sich vergleichsweise von mythischen Zuthaten am freiesten hielt. Heben wir schliesslich unter den neuen Bildungselementen, die in ihrem Verfolg auf eine materialistische Anschauung der Natur einwirken konnten, noch eines hervor, das Humboldt im zweiten Bande seines Kosmos ausführlich behandelt: es ist die Entwickelung der ästhetischen Naturbetrachtung unter dem Einflusse des Monotheismus und der semitischen Cultur.

Das Alterthum hatte die Personification aufs strengste durchgeführt und war darüber nur selten dazu gekommen, die Natur als Natur anzuschauen oder gar darzustellen. Ein schilfbekränzter Mann

war der Ocean, eine Nymphe der Quell, ein Faun oder Pan die Flur und der Hain. Mit der Entgötterung der Gefilde begann die wahre Naturbetrachtung und die Freude an der reinen Grösse und Schönheit der Naturerscheinungen.

„Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer," sagt Humboldt, „dass, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfasst, sowohl das Erdenleben, als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung grosser Massen. Man möchte sagen, dass in dem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt ist: Der Herr, mit Licht umhüllt, hat den Himmel wie einen Teppich ausgespannt. Er hat den Erdball auf sich selbst gegründet, dass er in Ewigkeit nicht wanke. Die Gewässer quellen von den Bergen herab in die Thäler, zu den Orten, die ihnen beschieden: dass sie nie überschreiten die ihnen gesetzten Grenzen, aber tränken alles Wild des Feldes. Der Lüfte Vögel singen unter dem Laube hervor. Saftvoll stehen des Ewigen Bäume, Libanons Cedern, die der Herr selbst gepflanzt, dass sich das Federwild dort niste, und auf Tannen sein Gehäus der Habicht baue."

Aus den Zeiten des christlichen Anachoretenlebens stammt ein Brief Basilius des Grossen, der nach Humboldts Uebersetzung eine prächtige und gefühlvolle Beschreibung der einsamen Waldgegend giebt, in der die Hütte des Einsiedlers stand.

So rinnen von allen Seiten die Quellen zusammen zu dem mächtigen Strome des modernen Geisteslebens, in dem wir unter mancherlei Modificationen den Gegenstand unsrer Forschung, den Materialismus, wieder aufzusuchen haben.

II. Die Scholastik und die Herrschaft der aristotelischen Begriffe von Stoff und Form.

Während die Araber, wie wir im vorigen Kapitel gesehn haben, ihre Kenntniss des Aristoteles aus reichen, wenn auch stark getrübten Quellen schöpften, begann die scholastische Philosophie des Abendlandes mit der Verarbeitung äusserst dürftiger und dabei ebenfalls sehr getrübter Ueberlieferungen.[24])

Das Hauptstück bildete dabei die Schrift des Aristoteles über die

Kategorieen und eine von Porphyrius verfasste Einleitung zu derselben, in welcher die „fünf Wörter“ behandelt werden. Diese fünf Wörter, welche den Eingang in die ganze scholastische Philosophie bilden, sind: „Gattung“, „Art“, „Unterschied“, „Eigenthümliches“ und „Zukommendes“. Die zehn Kategorieen sind: Substanz, Quantum, Quale, Verhältniss zu etwas, Ort, Zeit, Lage, Zustand, Thun und Leiden.

Bekanntlich giebt es eine ganze, noch beständig wachsende Literatur über die Frage, was Aristoteles eigentlich mit seinen Kategorieen, d. h. Aussagen, oder Gattungen der Aussage, gewollt habe. Man wäre in der Hauptsache schneller zum Ziele gekommen, wenn man sich bei Zeiten entschlossen hätte, das Unreife, Unklare in den aristotelischen Begriffen auch als solches aufzufassen, statt hinter jeder unbegreiflichen Wendung ein Geheimniss tiefster Weisheit zu suchen. Es kann gegenwärtig wohl als feststehend betrachtet werden, dass Aristoteles mit der Aufstellung der Kategorieen einen Versuch gemacht hat, festzustellen, auf wie viele Hauptarten man von irgend etwas sagen kann, was es sei, und dass er sich durch die Autorität der Sprache verführen liess, Arten der Aussage und Arten des Seins zu identificiren.[25])

Ohne hier auf die Frage einzutreten, inwiefern es gerechtfertigt sein kann (z. B. mit Ueberwegs Logik, oder im Sinne Schleiermachers und Trendelenburgs) Formen des Seins und Formen des Denkens in Parallele zu stellen und eine mehr oder weniger genaue Entsprechung zwischen beiden anzunehmen, müssen wir gleich hier hervorheben, was sich weiter unten noch deutlicher zeigen wird, dass die Verwechslung subjektiver und objektiver Elemente in unsrer Auffassung der Dinge einer der wesentlichsten Grundzüge des aristotelischen Denkens ist und dass grade diese Verwechslung, und zwar am meisten in ihren plumpsten Formen, zur Grundlage der Scholastik geworden ist.

Aristoteles hat diese Verwechslung nicht in die Philosophie eingeführt, sondern im Gegentheil den ersten Anfang einer Unterscheidung dessen gemacht, was das unwissenschaftliche Bewusstsein stets zu identificiren geneigt ist. Allein Aristoteles ist nicht über höchst unvollkommene Anfänge dieser Scheidung hinausgekommen; grade dasjenige aber, was in Folge dessen in seiner Logik und Metaphysik ganz besonders verkehrt und unreif ist, wurde den rohen Nationen des Abendlandes zum Eckstein ihrer Weisheit, weil es ihrem

unentwickelten Verstande am besten zusagte. Ein interessantes Beispiel hiefür finden wir bei Fredegisus, einem Schüler Alcuins, der Karl den Grossen mit einer theologischen Epistel „de nihilo et tenebris“ beehrte, in welcher das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen, für ein existirendes Ding erklärt wird, und zwar aus dem höchst einfachen Grunde, weil jedes Wort sich auf eine Sache bezieht.[26])

Viel höher stand schon Scotus Erigena, welcher „Finsterniss“, „Schweigen“ und ähnliche Ausdrücke für Begriffe des denkenden Subjectes erklärt; aber freilich meint Scotus dann weiter, die „Absentia“ einer Sache und die Sache selbst seien von gleicher Art; so also Licht und Finsterniss, Ton und Schweigen. Ich habe also das eine Mal einen Begriff von der Sache, das andre Mal einen Begriff von der Abwesenheit der Sache in durchaus gleicher Weise. Die „Abwesenheit“ ist also auch im Object gegeben; sie ist etwas Reales.

Dies ist ein Fehler, der sich auch bei Aristoteles schon vorfindet. Die Verneinung in einer Aussage (ἀπόφασις) hat Aristoteles richtig als einen Akt des denkenden Subjectes erkannt; die „Beraubung“ (στέρησις), z. B. das Blindsein eines von Natur sehenden Geschöpfes ist ihm aber eine Eigenschaft des Objectes. Und doch finden wir in Wirklichkeit nur an Stelle der Augen eines solchen Geschöpfes vielleicht irgend ein degenerirtes Gebilde, das aber durchaus nur positive Eigenschaften an sich hat; wir finden vielleicht, dass das Geschöpf sich tastend und schwerfällig bewegt, aber in diesen Bewegungen ist Alles in seiner Weise bestimmt und positiv. Erst unsre Vergleichung dieses Geschöpfes mit andern, die wir auf Grund unsrer Erfahrung als normal bezeichnen, ergiebt den Begriff der Blindheit. Das Sehen fehlt nur in unsrer Vorstellung. Das Ding für sich genommen ist, wie es ist, ohne alle Beziehung auf „Sehen“ oder „Nichtsehen“.

Es ist leicht zu sehen, dass Fehler dieser gröberen Art sich auch in der aristotelischen Reihe der Kategorieen finden; am deutlichsten bei der Kategorie des „Verhältnisses zu etwas“ (πρός τι), wie z. B. „doppelt“, „halb“, „grösser“, wo wohl Niemand ernstlich behaupten wird, dass dergleichen den Dingen zukomme, ausser, insofern sie von einem denkenden Subjecte verglichen werden.

Weit wichtiger ist aber die Unklarheit über das Verhältniss von Wort und Sache geworden hinsichtlich des Substanzbegriffes und der Gattungen.

Wir haben gesehen, wie an der Schwelle aller Philosophie die

„fünf Wörter“ des Porphyrius erscheinen: ein Excerpt aus den logischen Schriften des Aristoteles, welches dem Schüler das Allernothwendigste zuerst an die Hand geben sollte. Unter diesen Worterklärungen stehen diejenigen von Art und Gattung obenan; gleich in der Einleitung dieser Einleitung aber stehen die verhängnissvollen Worte, von welchen der grosse Streit des Mittelalters über die „Universalien“ wahrscheinlich angefacht wurde. Porphyrius erwähnt die grosse Frage, ob die Genera und Species etwas für sich sind, oder ob sie bloss im Geiste bestehen, ob sie körperliche oder unkörperliche Substanzen sind, ob getrennt von den sinnlichen Dingen oder nur in ihnen und durch sie bestehend. Die Entscheidung dieser so feierlich angekündigten Frage wird verschoben, weil das einer der höchsten Gegenstände sei. Wir sehen aber genug, um zu bemerken, dass die Stellung der „fünf Wörter“ im Eingang der Philosophie mit der speculativen Wichtigkeit der Art- und Gattungsbegriffe zusammenhängt und der Ausdruck verräth uns auch deutlich genug die platonischen Sympathieen des Verfassers, wiewohl er sein Urtheil suspendirt.

Die platonische Auffassung der Gattungs- und Artbegriffe (vgl. oben S. 56 u. ff.) wurde dann auch im früheren Mittelalter, trotz aller Anlehnung an Aristoteles die herrschende. Die peripatetische Schule hatte gleichsam ein platonisches Portal erhalten und der Jünger wurde gleich beim Eintritt in die Hallen der Philosophie mit einer platonischen Weihe begrüsst; vielleicht auch mit einem absichtlich verordneten Gegengewicht gegen einen bedenklichen Zug der aristotelischen Kategorieen. Aristoteles erklärt nämlich bei Erörterung der Substanz (οὐσία), im ersten und eigentlichen Sinne seien die concreten Einzeldinge, wie dieser bestimmte Mann, dieses Pferd da, Substanzen. Das passt nun freilich schlecht zu der platonischen Verachtung des Concreten, und wir dürfen uns nicht wundern, dass Scotus Erigena diese Lehre nicht will gelten lassen. Aristoteles nennt die Species erst in zweiter Linie Substanzen und erst durch Vermittlung der Species erhält auch die Gattung Substanzialität. Hier war eine reiche Quelle des Schulstreites gleich im Eingang der philosophischen Studien eröffnet, allein im Ganzen blieb die platonisirende Auffassung (der „Realismus“, weil die universalia als „res“ gefasst werden) bis gegen Ende des Mittelalters die herrschende und gleichsam die orthodoxe Ansicht. Es ist also der schroffste Gegensatz gegen den Materialismus, welchen das Alterthum hervorgebracht hat, was die philosophische Entwicklung des Mittelalters von Anfang an beherrscht und selbst in den An-

fängen des „Nominalismus“ tritt manches Jahrhundert hindurch kaum eine Neigung zum Ausgehen vom Concreten hervor, welche einigermassen an Materialismus erinnern könnte. Das ganze Zeitalter war beherrscht vom Wort, vom Gedankending und von völliger Unklarheit über die Bedeutung der sinnlich gegebenen Erscheinungen, die fast wie Traumbilder an dem wundergewohnten Sinne der speculirenden Cleriker vorübergingen.

Dies änderte sich mehr und mehr, seit um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Einfluss arabischer und jüdischer Philosophen merklich wurde und allmälig eine vollständigere Kenntniss des Aristoteles durch Uebersetzungen, zunächst aus dem arabischen, sodann aber auch aus den in Byzanz erhaltenen griechischen Originalen sich verbreitete. Zugleich aber wurzelten damit die Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik nur immer vollständiger und tiefer ein.

Diese Grundbegriffe sind nun aber für uns von Wichtigkeit, nicht nur wegen der negativen Rolle, die sie in der Geschichte des Materialismus spielen, sondern auch als unentbehrliche Stücke zur Kritik des Materialismus; nicht als ob wir noch heute den Materialismus an ihnen messen und prüfen dürften, sondern weil wir nur mit Hülfe ihrer Erörterung die Missverständnisse, welche bei der Discussion dieses Gegenstandes beständig drohen, gründlich beseitigen können. Ein Theil der hieher gehörigen Fragen ist schon erledigt, Recht und Unrecht des Materialismus schon in's Licht gestellt, sobald die Begriffe, mit denen wir hier beständig operiren müssen, klar sind, und dazu gehört, dass man sie zunächst an der Quelle schöpfe und ihren allmäligen Wandlungen Aufmerksamkeit schenke.

Aristoteles ist der Schöpfer der „Metaphysik“, die bekanntlich ihren sinnlosen Namen bloss der Stellung dieser Bücher in der Reihenfolge der aristotelischen Schriften verdankt. Zweck dieser Wissenschaft ist die Untersuchung der allem Existirenden gemeinsamen Principien; Aristoteles bezeichnet sie daher als die „erste Philosophie“, d. h. als die allgemeine, sich noch nicht auf einen besondern Zweig beziehende. Der Gedanke, dass eine solche nöthig sei, war richtig, allein die Lösung des Problems konnte auch nicht annähernd gelingen, bevor man erkannt hatte, dass das Allgemeine vor allen Dingen das ist, was in der Natur unsres Geistes liegt, mit dem wir alle Erkenntniss aufnehmen. Der Mangel an Sonderung des Subjectiven und Objectiven, der Erscheinung und des Dinges an sich macht sich daher hier besonders fühlbar und die aristotelische Metaphysik wird durch

diesen Mangel zu einer unerschöpflichen Quelle der Selbsttäuschung. Das Mittelalter aber war besonders geneigt, grade die ärgsten Täuschungen dieser Art begierig aufzusaugen. Diese sind zugleich für unsern Gegenstand von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie liegen in den Begriffen der *Materie* und der *Möglichkeit*, in ihrem Verhältnisse zur *Form* und zur *Wirklichkeit*.

Aristoteles nennt vier allgemeine Principien alles Existirenden: die *Form* (oder das *Wesen*), den *Stoff* (ὕλη, bei den lateinischen Uebersetzern materia), die *bewegende Ursache* und den *Zweck*.[27]) Wir haben hier vorzüglich die beiden ersten zu betrachten.

Der Begriff der *Materie* ist vor allen Dingen ein total verschiedner von dem, was man heutzutage unter „Materie“ versteht. Während unser Denken noch in so manchen Gebieten das Gepräge der aristotelischen Begriffsbildung trägt, ist hier durch den Einfluss der Naturwissenschaften ein materialistisches Element schon in die gewöhnliche Vorstellungsweise eingedrungen. Mit oder ohne Atomismus denkt man sich die Materie als ein körperliches Ding, allgemein verbreitet, wo nicht leerer Raum ist, von gleichartigem Grundwesen, wiewohl gewissen Modificationen unterworfen.

Bei Aritoteles ist der Begriff der Materie ein *relativer*; sie ist Materie in Beziehung auf das, was durch Hinzukommen der Form *aus ihr werden soll*. Ohne die Form kann das Ding nicht sein, was es ist, durch die Form wird das Ding erst das, was es ist, in *Wirklichkeit*, während früher nur die *Möglichkeit* dieses Dinges durch den Stoff gegeben war. Der Stoff hat aber für sich schon *auch eine Form*, jedoch eine *niedrige*, und eine solche, die *in Beziehung auf das Ding, welches werden soll*, ganz *gleichgültig* ist.

Das Erz einer Statue ist z. B. der Stoff; die Idee der Bildsäule die Form, und nun wird aus beiden die wirkliche Bildsäule. Allein das Erz war nicht der Stoff als *dieses bestimmte* Erz (denn als solches hatte es ja wieder eine Form, die mit der Bildsäule nichts zu thun hatte), sondern als Erz im Allgemeinen, d. h. als etwas, das an sich nicht wirklich ist, sondern nur etwas werden „kann“. Daher ist auch die *Materie* nur der *Möglichkeit* nach seiend (δυνάμει ὄν); die *Form* der *Wirklichkeit* nach, oder in der Verwirklichung seiend (ἐνεργείᾳ ὄν oder ἐντελεχείᾳ ὄν). Der Uebergang des Möglichen in die Wirklichkeit ist das Werden, dies ist also die *Gestaltung des Stoffes durch die Form*.

Wie man sieht, ist hier von einem an sich existirenden körper-

lichen Substrat aller Dinge gar keine Rede. Das concrete, erscheinende Ding selbst, wie es da ist, z. B. ein da liegender Baumstamm, ist das eine Mal „Substanz", d. h. verwirklichtes, aus Form und Stoff bestehendes Ding, das andre Mal bloss Materie. Der Baumstamm ist „Substanz", fertiges Einzelding, als Baumstamm, der die Form eines solchen von der Natur erhalten hat; er ist aber „Materie" mit Rücksicht auf den Balken oder das Schnitzbild, welches aus ihm entstehen soll. Man dürfte nur hinzusetzen: „insofern wir ihn als Stoff betrachten". Dann wäre Alles klar, aber die Auffassung wäre nicht mehr streng aristotelisch; denn Aristoteles verlegt in der That diese Beziehungen zu unserm Denken in die Dinge.

Ausser der Materie und der Form betrachtet Aristoteles nun auch noch die bewegenden Ursachen und den Zweck als Gründe alles Seins, von denen letzterer der Natur der Sache nach mit der Form zusammenfällt. Wie die Form der Zweck der Bildsäule ist, so betrachtet Aristoteles auch in der Natur die in der Materie sich verwirklichende Form als den Zweck oder die Endursache, in der das Werden seinen natürlichen Abschluss findet.

Während nun diese ganze Betrachtungsweise in ihrer Art consequent genug ist, so wurde doch dabei völlig übersehen, dass die hier verwandten Begriffe von vorn herein solcher Natur sind, dass sie ohne Fehler zu ergeben nicht für wirklich erkannte Eigenschaften der objectiven Welt genommen werden dürfen, während sie ein wohlgegliedertes System subjectiver Betrachtung gewähren können. Es ist um so wichtiger, dies sich klar zu machen, da im Grunde nur wenige der scharfsinnigsten Denker, ein Leibnitz, Kant und Herbart diese Klippe völlig vermieden haben, so einfach auch die Sache an sich ist.

Der Grundirrthum steckt darin, dass der Begriff des Möglichen, des δυνάμει ὄν, das doch seiner Natur nach eine blosse subjective Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird.

Dass Materie und Form zwei Seiten sind, nach denen wir das Wesen der Dinge betrachten können, ist unleugbar; auch war Aristoteles vorsichtig genug, nicht zu sagen, dass aus diesen beiden das Wesen zusammengesetzt sei, wie aus zwei trennbaren Theilen; allein wenn nun aus der Durchdringung von Materie und Form, von Möglichkeit und Verwirklichung das Werden, das wirkliche Geschehen abgeleitet wird, so wird der eben vermiedene Fehler auf diesem Punkte mit doppeltem Gewichte begangen.

Es muss vielmehr unerlässlich geschlossen werden: wenn es keine ungeformte Materie giebt, wenn dieselbe nur angenommen, nicht einmal vorgestellt werden kann, so giebt es auch in den Dingen keine Möglichkeit. Das δυνάμει ὄν, das Seiende der Möglichkeit nach, ist, sobald man den Boden der Fiction verlässt, ein reines Unding, gar nicht mehr vorhanden. In der äusseren Natur giebt es nur Wirklichkeit, keine Möglichkeit.

Aristoteles sieht z. B. den Feldherrn, der eine Schlacht gewonnen hat, als wirklichen Sieger an. Dieser wirkliche Sieger war aber schon vor der Schlacht Sieger, jedoch nur δυνάμει, potentia, d. h. der Möglichkeit nach. — So viel ist unbedenklich zuzugeben, dass schon vor der Schlacht in seiner Person, in der Stärke, Aufstellung des Heeres u. s. w. Bedingungen lagen, welche einen Sieg herbeiführten, sein Sieg war „möglich"; aber diese ganze Verwendung des Begriffes „möglich" beruht nur darauf, dass wir Menschen stets nur einen Theil der wirkenden Ursachen übersehen können; übersähen wir sie alle, so würden wir finden, dass der Sieg nicht möglich, sondern nothwendig ist; denn auch die zufälligen und von aussen mitwirkenden Umstände stehen ja in ihrem festen Causalzusammenhang, der schon jetzt so geordnet ist, dass ein bestimmter Erfolg eintreten wird und kein anderer.

Man könnte nun einwenden, das stimme erst recht mit den Annahmen des Aristoteles; denn der Feldherr, der nothwendig Sieger wird, ist gewissermassen schon der Sieger, aber er ist es doch noch nicht wirklich, eben nur „potentia".

Hier wäre nun ein recht deutliches Beispiel der Verwechselung von Begriffen und Gegenständen. Ob ich den Feldherrn Sieger nenne oder nicht, so ist er doch was er ist; ein wirkliches Wesen, stehend in einem gewissen Zeitpunkt des Verlaufes innerer und äusserer Eigenschaften und Vorgänge. Die noch nicht eingetretenen Umstände sind für ihn auch noch gar nicht da; er hat nur einen gewissen Plan in seinen Vorstellungen; eine gewisse Kraft seines Armes, seiner Stimme; gewisse sittliche Beziehungen zu seiner Armee; gewisse Gefühle von Hoffnung oder Befürchtung; kurz, er ist nach allen Seiten bestimmt. Dass aus diesen Bestimmtheiten im Verhältniss zu anderen Bestimmtheiten seines Gegners, des Bodens, der Heere, der Witterung, sein Sieg folgen wird, ist eine Beziehung, die, wenn sie von unserem Denken aufgefasst wird, den Begriff der Möglichkeit oder auch

den der Nothwendigkeit eines Erfolges erzeugt, ohne damit von ihm etwas ab oder zuzuthun.

Es kommt auch zu dieser gedachten Möglichkeit nichts hinzu, um Wirklichkeit daraus zu machen, ausser in unserem Denken.

„Hundert wirkliche Thaler", sagt Kant, „enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche." 28)

Dieser Satz könnte einem Geldspeculanten zweifelhaft, wo nicht unsinnig scheinen. Wenige Jahre nach Kants Tode (Juli 1808) gab man in Königsberg für einen Tresorschein von 100 Thalern kaum 25. 29) 100 wirkliche Thaler galten also in der Vaterstadt des grossen Philosophen mehr als 400 bloss mögliche Thaler, und es könnte scheinen, als sei Aristoteles mit allen Scholastikern bis auf Wolff und Baumgarten glänzend gerechtfertigt. Der Tresorschein, der für 25 wirkliche Thaler zu haben ist, stellt 100 mögliche Thaler dar. Sehen wir aber genauer zu, so wird freilich die sehr gefährdete Aussicht auf einstige baare Auszahlung der 100 Thaler für 25 hingegeben; dies ist daher der wirkliche Werth der betreffenden Aussicht, und daher auch der wirkliche Werth des Scheines, welcher die Aussicht verleiht. Der Gegenstand dieser Aussicht bleiben aber nach wie vor die vollen 100 Thaler des Nominalwerthes. Dieser Nominalwerth stellt den Betrag dessen dar, was als möglich, mit einer Wahrscheinlichkeit von $^1/_4$, erwartet wird. Der wirkliche Werth hat mit dem Betrage des möglichen nichts zu thun. Sonach hätte Kant vollständig recht.

Kant wollte aber mit diesem Beispiel noch etwas mehr sagen, und auch darin hat er recht. Als nämlich unserem Speculanten nach dem 13. Januar 1816 seine hundert Thaler baar ausbezahlt wurden, da kam zu der Möglichkeit nicht noch etwas hinzu, so dass sie nun Wirklichkeit wurde. Die Möglichkeit, als das bloss Gedachte, kann nun und nimmer in Wirklichkeit übergehen, sondern die Wirklichkeit ergiebt sich aus vorhergehenden wirklichen Umständen mit voller Bestimmtheit. Neben der Herstellung des Staatskredits und anderen Verhältnissen gehört dazu auch die Präsentation eines wirklichen Tresorscheines — nicht der „möglichen" hundert Thaler; denn diese sind nur im Gehirn desjenigen, der sich einen Theil der Umstände, welche auf die Auswechselung des Papierstücks für Silber Einfluss haben, vorstellt, und diese Vorstellung zum Ausgangspunkt seiner Hoffnungen, Befürchtungen und Reflexionen macht.

Vielleicht wird man uns die Breite dieser Erörterungen verzeihen,

wenn wir um so kürzer noch einmal darauf hinweisen, dass der Begriff der Möglichkeit die Quelle der meisten und schlimmsten metaphysischen Irrthümer ist. Aristoteles ist freilich nicht schuld daran, da der Grundirrthum tief in unserer Organisation begründet ist, dieser musste jedoch in einem Systeme, welches mehr als irgend ein früheres die Metaphysik auf dialectische Erörterungen stützte, doppelt verderblich werden, und die hohe Geltung, welche Aristoteles gerade durch sein in anderer Beziehung so fruchtbares Verfahren gewann, schien diesen Schaden fast verewigen zu wollen.

Da Aristoteles nun auf so unglückliche Art aus der bloss möglichen Materie und der sich verwirklichenden Form das Werden, und überhaupt die Bewegung ableitete, so musste auch ganz consequent die Form oder der Zweck der Dinge die wahre Quelle der Bewegung sein, und wie die Seele den Körper bewegt, so ist Gott, als Form und Zweck der Welt, die erste Ursache aller Bewegung. Man konnte nicht erwarten, dass Aristoteles die Materie als an sich bewegt ansehe, da er ihr ja überhaupt nur die negative Bestimmung der Möglichkeit Alles zu werden zuschreibt.

Dieselbe falsche Vorstellung vom Möglichen, welche jenen störenden Einfluss auf den Begriff der Materie ausübt, finden wir nun wieder im Verhältnisse des bleibenden Dinges zu seinen wechselnden Zuständen, oder um in der Sprache des Systems zu bleiben, in dem Verhältnisse von Substanz und Accidens. Die Substanz ist das für sich bestehende Wesen des Dinges, das Accidens eine zufällige Eigenschaft, welche in der Substanz nur „der Möglichkeit nach“ vorhanden ist. Nun giebt es aber in den Dingen keinen Zufall, obwohl ich einige derselben aus Unkenntniss der Gründe als zufällig bezeichnen muss.

Ebensowenig kann in einem Dinge die Möglichkeit irgend einer Eigenschaft oder eines Zustandes stecken. Diese ist nur ein Gegenstand unserer combinirenden Vorstellung. Auch kann keine Eigenschaft in den Dingen „der Möglichkeit nach“ sein, da dies gar keine Existenzform ist, sondern eine Denkform. Das Saatkorn ist kein möglicher Halm, sondern ein Saatkorn. Wenn ein Tuch nass ist, so ist in dem Augenblick, in dem es das ist, diese Nässe ebenso nothwendig nach allgemeinen Gesetzen da, als jede andere Eigenschaft des Tuches, und wenn sie vorher als möglich gedacht wird, so hat doch das Tuch, welches ich später ins Wasser tauchen will, in sich durchaus keine andern Eigenschaften, als ein anderes Tuch, dem kein solches Experiment bevorsteht.

Die begriffliche Trennung von Substanz und Accidens ist allerdings ein bequemes, vielleicht unentbehrliches Hülfsmittel der Orientirung, allein sobald man beginnt, sich etwas tiefer auf das Wesen der Dinge einzulassen, so muss man auch erkennen, dass alsdann der Unterschied zwischen Substanz und Accidens ebenfalls schwindet. Zwar hat ein Ding gewisse Eigenschaften, die in einem dauerhafteren Zusammenhang stehen als andere; allein absolut dauerhaft ist ja keine, und im Grunde sind alle in beständigem Wechsel. Fasst man nun einmal die Substanz als Einzelwesen, nicht als Gattung oder als ein allgemeines stoffliches Substrat, so muss man, um dessen Form ganz zu bestimmen, auch seine Betrachtung auf einen gewissen Zeitabschnitt beschränken, und innerhalb dessen alle Eigenschaften in ihrer Durchdringung als die substantielle Form und diese als das einzige Wesen des Dinges betrachten.

Spricht man dagegen mit Aristoteles von dem Begrifflichen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) in den Dingen als ihrer wahren Substanz, so befindet man sich bereits auf dem Boden der Abstraction, denn es ist im Grunde logisch in gleicher Weise zu abstrahiren, ob man nun aus der Kenntniss von einem Dutzend Katzen den Artbegriff entnimmt, oder ob man seine eigene Hauskatze durch alle ihre Lebensstufen, Wandlungen und Stellungen hindurch, als ein und dasselbe Wesen betrachtet. Nur auf dem Gebiete der Abstraction hat der Gegensatz von Substanz und Accidens seine Bedeutung. Zu unserer Orientirung und für die praktische Behandlung der Dinge wird man die von Aristoteles mit meisterhafter Schärfe ausgeprägten Gegensätze des Möglichen und Wirklichen, der Form und des Stoffes, der Substanz und des Accidens wohl niemals völlig entbehren können. Ebenso sicher ist aber, dass man in der positiven Forschung von diesen Begriffen immer irre geführt wird, sobald man ihre subjektive Natur und relative Geltung nicht beachtet, und dass sie daher auch nicht dienen können, unseren Blick in das objektive Wesen der Dinge zu erweitern.

Der Standpunkt des gewöhnlichen empirischen Denkens, bei welchem der heutige Materialismus in der Regel stehen bleibt, ist von diesen Fehlern des aristotelischen Systems keineswegs frei, da er den falschen Gegensatz in umgekehrter Richtung wo möglich noch fester und eingewurzelter festhält. Man schreibt dem Stoff, der Materie, die doch jedenfalls auch nur einen durch Abstraction gewonnenen Begriff vorstellt, das wahre Wesen zu; man ist geneigt, den Stoff der Dinge für ihre Substanz und die Form für ein blosses Accidens zu halten

Der Block, aus dem eine Statue werden soll, gilt jedem als wirklich; die Form, welche er erhalten soll, als bloss möglich. Und doch ist hier leicht zu sehen, dass dies nur wahr ist, insofern der Block eine Form hat, die ich nicht weiter beachte, nämlich die Form, in welcher er aus dem Steinbruch kam. Der Block als Stoff der Statue dagegen ist nur ein gedachter, während die Idee der Statue, insofern sie von einem Künstler vorgestellt wird, wenigstens als Vorstellung eine Art von Wirklichkeit hat. Soweit hätte also Aristoteles gegenüber dem gewöhnlichen Empirismus recht. Sein Fehler besteht nur darin, dass er die wirkliche Vorstellung eines denkenden Wesens in einen fremden, der Behandlung dieses Wesens unterliegenden Gegenstand versetzt, als eine „der Möglichkeit nach" vorhandene Eigenschaft desselben.

Die aristotelischen Definitionen der Substanz, der Form, der Materie u. s. w. galten, so weit man sie verstand, so lange als nur die Scholastik herrschte, d. h. in unserm deutschen Vaterlande noch bis über Cartesius hinaus.

Wenn jedoch schon Aristoteles die Materie etwas geringschätzig behandelt und ihr namentlich alle eigene Bewegung abspricht, so musste nach dem im vorhergehenden Capitel geschilderten Einflusse des Christenthums diese Geringschätzung gegen die Materie zunehmen. Dass alles das, wodurch die Materie etwas Bestimmtes, also z. B. böse, sündlich sein kann, im aristotelischen Sinne Formen sein müssen, bedachte man nicht; man veränderte zwar das System nicht so weit, dass man etwa die Materie geradezu als das Böse, das Uebel, bezeichnet hätte, allein man gefiel sich doch in der Ausmalung ihrer absoluten Passivität; man stellte dieselbe als eine Unvollkommenheit dar, ohne zu bedenken, dass die Vollkommenheit eines jeden Wesens darin besteht, dass es seinem Zweck entspricht, dass es also, wenn man einmal kindisch genug ist, den letzten Gründen alles Seins Censuren ertheilen zu wollen, vielmehr der Materie zum Lobe gereichen müsste, dass sie sich so hübsch ruhig verhält. Als nun gar später Wolff der Materie die vis inertiae zuschrieb, und die Physiker empirisch die Eigenschaften der Schwere und der Undurchdringlichkeit auf die Materie übertrugen, während diese an sich Formen sein mussten, war bald das Schauergemälde fertig:

„Die Materie ist eine dunkle, träge, starre und absolut passive Substanz."

„Und diese Substanz soll denken?" sagt die eine Partei, während

die Anderen sich darüber aufhalten, dass es immaterielle Substanzen geben solle, weil unterdessen der Begriff der Substanz im alltäglichen Sprachgebrauch sich mit dem der Materie identificirt hat.

Auf diese Wandlungen der Begriffe ist nun freilich auch der moderne Materialismus nicht ohne Einfluss gewesen, allein die Nachwirkung der aristotelischen Begriffe und die Autorität der Religion waren stark genug, um die Wirkungen dieses Einflusses in eine ganz andre Bahn zu lenken. Die beiden Männer, welche auf die Umbildung des Begriffes der Materie den grössten Einfluss geübt haben, sind wohl Descartes und Newton. Beide stehen in der Hauptsache auf dem Boden der durch Gassendi erneuerten Atomistik (wiewohl Descartes dies durch seine Leugnung des leeren Raums möglichst zu verdecken sucht); allein darin unterscheiden sich beide von Demokrit und Epikur, dass sie die Bewegung vom Stoffe trennen und sie durch den Willen Gottes entstehen lassen, der zuerst die Materie schafft und dann erst, in einem wenigstens begrifflich zu trennenden Acte die Bewegung hineinbringt.

Uebrigens blieb die aristotelische Anschauung gerade auf demjenigen speciellen Gebiete, für welches die Fragen des Materialismus besonders entscheidende Bedeutung haben, auf dem Gebiete der Psychologie, am längsten und vergleichsweise am lautersten erhalten. Das Fundament dieser Seelenlehre beruht auf dem Irrwahn von Möglichkeit und Wirklichkeit. Aristoteles definirt nämlich die Seele als Verwirklichung eines organischen Körpers, welcher „der Möglichkeit nach“ Leben hat. [30]) Dieser Ausdruck ist an sich weder so räthselhaft, noch so vieldeutig, wie Manche ihn gefunden haben. „Verwirklichung“ oder „Erfüllung“ ist durch „ἐντελέχεια“ gegeben, und es ist schwer zu sagen, was man Alles in diesen Ausdruck hinein getragen hat. Bei Aristoteles bedeutet er den bekannten Gegensatz gegen δύναμις; was er etwa weiter bedeutet, ist erschlichen. [31]) Der organische Körper hat das Leben nur der Möglichkeit nach. Nun kommt die Verwirklichung dieser Möglichkeit von Aussen herein. Das ist Alles. Die innere Unwahrheit der ganzen Anschauung liegt noch deutlicher zu Tage, wie bei dem Verhältniss der Form zum Stoff, wiewohl der Gegensatz beider Begriffspaare durchaus zusammenfällt. Dass der organische Körper als blosse Möglichkeit eines Menschen gar nicht denkbar ist, ohne menschliche Form, die doch wieder ihrerseits die Thätigkeit der „Verwirklichung“ eines Menschen im bildsamen Stoff, also die Seele, voraussetzt, ist eine Klippe der ortho-

doxen aristotelischen Ansicht, welche ohne Zweifel wesentlich zur Ausbildung des Stratonismus beigetragen hat. Aristoteles zieht sich, um dieser Klippe zu entgehen, auf den Akt der Zeugung zurück, als ob hier wenigstens ein formloser Stoff durch die seelische Energie des Zeugenden seine Verwirklichung als menschliches Gebilde erhielte; allein damit wird nur die vom System geforderte Trennung von Form und Stoff, Verwirklichung und Möglichkeit in das Halbdunkel eines minder bekannten Processes verlegt und also im Trüben gefischt.[32]) Das Mittelalter konnte aber diese Anschauung sehr gut verwenden und wusste sie in trefflichen Einklang mit der Dogmatik zu bringen.

Weit mehr Werth hat die tiefsinnige Lehre des Philosophen von Stagira, dass der Mensch, als höchstes Gebilde der Schöpfung, die Natur aller niederen Stufen mit in sich trage. Die Aufgabe der Pflanze ist, sich zu nähren und zu gedeihen; das Wesen der Pflanzenseele ist daher auch das des Vegetirens. Im Thiere regt sich ausserdem Empfindung, Bewegung und Begehrungsvermögen; das vegetative Leben tritt hier in den Dienst des höheren, des sensitiven. Im Menschen tritt nun das höchste Princip, das des Geistes (νοῦς) hinzu und beherrscht die übrigen. Durch eine gewisse Mechanisirung, zu der die Scholastik neigte, wurden aus diesen Elementen des menschlichen Wesens drei fast völlig von einander getrennte Seelen gemacht, die anima vegetativa, die anima sensitiva und die anima rationalis, von denen der Mensch die erste mit Thier und Pflanze, die zweite wenigstens mit dem Thier gemein hat, während die letzte allein unsterblich und göttlichen Ursprunges ist und alle höheren, den Thieren versagten Geisteskräfte umfasst.[33]) Aus dieser Unterscheidung ging die bei christlichen Dogmatikern so beliebte Scheidung zwischen Seele und Geist, den beiden höheren Kräften, hervor, während die niederste, die anima vegetativa, Grundlage der späteren Lehre von der Lebenskraft wurde.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Aristoteles diese Kräfte beim Menschen nur begrifflich trennte. Wie der Menschenleib seine thierische Natur nicht neben der specifisch menschlichen Natur hat, sondern in ihr, wie er ganz Thierkörper edelster Art, und doch in der besonderen Gestaltung desselben durch und durch eigenthümlich menschlich ist: so ist nach ihm auch das Verhältniss der Seelenstufen zu denken. Die menschliche Form schliesst das geistige Wesen in sich in völliger Durchdringung mit dem Empfindungs- und Begehrungsvermögen, wie dieses wieder, schon beim Thiere, mit dem blossen

Lebensprincip eins und dasselbe ist. Nur bei der Lehre von der „abtrennbaren“ Vernunft, jener Lehre, auf welche sich der Monopsychismus der Averroisten einerseits und die scholastische Unsterblichkeitslehre anderseits beruft, wird die Einheit aufgehoben, aber nicht ohne eine offenbare Verletzung der Grundzüge des Systems. Diese Einheit, nach welcher die Form des Menschen, alle niedere Formen in sich vereinigend, seine Seele ist, rissen die Scholastiker auseinander. Sie konnten sich dabei, auch abgesehen von der „abtrennbaren Vernunft“, auf manche Aeusserung des grossen Philosophen stützen, der allenthalben in seinem System mit schärfster Consequenz in gewissen Grundzügen ein starkes Schwanken in der Ausführung verbindet. So namentlich auch bei der Unsterblichkeitslehre, welche, gleich der Gotteslehre, dem System nur lose angefügt ist und ihm in manchen Punkten widerspricht.[34])

Aus der aristotelischen Philosophie erklären sich noch manche Annahmen der älteren Metaphysik, welche die Materialisten gern als einfach sinnlos verwerfen. Hierher gehört namentlich die Behauptung, dass die Seele nicht nur im ganzen Körper verbreitet, sondern auch in jedem Theile desselben ganz gegenwärtig sei. Thomas von Aquino lehrte ausdrücklich, dass sie nicht nur der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach in jedem Theile des Körpers mit ihrem einheitlichen und untheilbaren Wesen gegenwärtig sei. Dies schien manchen Materialisten der Gipfel des Unsinns, aber innerhalb des aristotelischen Systems hat es mindestens ebenso guten Sinn, als wenn man sagt, das Princip des Kreises, ausgedrückt durch den einen und untheilbaren Satz $x^2 + y^2 = r^2$, sei in jedem beliebigen Abschnitte eines gegebenen Kreises vom Radius r, dessen Mittelpunkt in den Anfangspunkt der Coordinaten fällt, vollständig verwirklicht.

Man vergleiche das Formprincip des Menschenleibes mit der Gleichung des Kreises, und man wird den Grundgedanken des Stagiriten vielleicht reiner und schärfer erfasst haben, als er selbst ihn darzustellen vermochte. Die Frage nach dem Sitz der bewussten Funktionen, des Empfindens und Begehrens, ist davon völlig verschieden. Diese verlegt Aristoteles in das Herz; die Scholastiker, durch Galen begehrt, in das Gehirn. Aristoteles lässt aber diesen Functionen consequenter Weise ihre physische Natur und stimmt daher in einem sehr wichtigen Punkte genau genommen mit den Materialisten überein. (Vgl. Anm. 31.) Hierin vermochten ihm freilich die Scholastiker nicht zu folgen, und es ist nicht zu leugnen, dass die

spätere Metaphysik vielfach eine mystische Verwirrung in jene an sich einfachen und verständlichen Formeln brachte, die dem vollendeten Unsinn näher liegt, als dem klaren Denken.

Soll aber der Gegensatz des Materialismus gegen die Metaphysik auch hier an der Wurzel gefasst werden, so ist lediglich wieder zurückzugehen auf jene Verwechselung von Sein und Denken, welche sich bei dem Begriff der „Möglichkeit" so folgenschwer gezeigt hat. Wir halten streng daran fest, dass diese Verwechselung ursprünglich nur den Charakter des gewöhnlichen Irrthums hat. Erst neueren Philosophen blieb es vorbehalten, aus der Unfähigkeit sich von Jahrtausende alten Fesseln zu befreien, eine Tugend zu machen und gerade die unbewiesene Identität von Sein und Denken zum Princip zu erheben.

Wenn ich behufs einer mathematischen Construction einen Kreis mit Kreide beschreibe, so ist allerdings die Form der räumlichen Anordnung der Kreidetheilchen zuerst als Zweck im Geiste vorhanden. Der Zweck wird zur bewegenden Ursache, die Form zur Verwirklichung des Princips in den stofflichen Theilen. Wo ist nun aber das Princip? In der Kreide? Offenbar nicht in den einzelnen Theilchen. Auch nicht in ihrer Summe. Wohl aber in ihrer „Anordnung" d. h. in einer Abstraction. Das Princip ist und bleibt im menschlichen Gedanken. Wer giebt uns nun vollends das Recht, ein solches voraus existirendes Princip in diejenigen Dinge zu versetzen, welche nicht durch Menschenwitz zu Stande kommen, wie z. B. die Form des Menschenleibes? Ist diese Form etwas? In unserer Auffassung gewiss. Es ist die Erscheinungsweise des Stoffes, d. h. die Art, wie er uns erscheint; allein kann diese Erscheinungsweise des Dinges vor dem Dinge selbst sein? Kann sie getrennt von ihm sein?

Wie man sieht, führt der Gegensatz von Form und Stoff, sobald man der Sache auf den Grund geht, zurück auf die Frage der Existenz der Universalien, denn nur als ein Allgemeines konnte die Form überhaupt als ausserhalb des menschlichen Denkvermögens für sich bestehend betrachtet werden. So führt die aristotelische Weltanschauung überall, wenn man der Sache auf den Grund geht, auf Platonismus zurück und so oft uns ein Gegensatz zwischen aristotelischem „Empirismus" und platonischem Idealismus entgegentritt, haben wir auch einen Punkt vor uns, in welchem Aristoteles sich selbst widerspricht. So beginnt Aristoteles in der Lehre von der Substanz sehr empiristisch mit der Substanzialität der einzelnen concreten

Dinge. Alsbald verflüchtigt sich dieser Begriff wieder zu der Annahme, dass das Begriffliche in den Dingen, oder die Form Substanz sei. Das Begriffliche ist aber das Allgemeine und doch soll es in seiner Verbindung mit dem an sich ganz unbestimmten Stoff auch das Bestimmende sein. Dies hat im Platonismus, der die Einzeldinge als nichtige Scheinwesen betrachtet, seinen Sinn; bei Aristoteles bleibt es ein vollkommner Widerspruch und daher freilich gleich geheimnissvoll für Weise wie für Thoren.

Wendet man diese Betrachtungen auf den Streit der Nominalisten und Realisten an (vgl. oben S. 64 ff.), so begreift man, dass die Entstehung des Individuums den Realisten vorzügliche Schwierigkeiten machen musste. Die Form als Allgemeines kann aus der Materie kein Individuum machen, woher nehmen wir also ein „principium individuationis“, um scholastisch zu reden. Aristoteles bleibt uns die Antwort hierauf schuldig. Avicenna ergriff den Ausweg, das Princip der Individuation, also dasjenige, wodurch aus dem Begriff des Hundes dieser bestimmte Hund wird, auf die Materie zu schieben; ein Ausweg, bei welchem entweder der ganze aristotelische (und erst recht der platonische) Begriff der Materie fallen muss, oder das Individuum platonisch verflüchtigt wird. Hier ging sogar der heilige Thomas in die Falle, der sonst so behutsam die Benutzung der arabischen Commentatoren mit der Vermeidung ihrer Irrlehren zu verbinden wusste. Er verlegte das Princip der Individuation in die Materie und — wurde zum Ketzer; denn wie der Bischof Stephan Tempier nachwies, verstösst diese Ansicht gegen die Lehre von den immateriellen Individuen, wie die Engel und die abgeschiedenen Seelen.[35]) Duns Scotus half sich durch die Erfindung der berüchtigten haecceitas, die oft genug ohne viel Rücksicht auf den Zusammenhang der Begriffe als der Gipfel scholastischen Unsinns citirt wird. Es scheint in der That eine absurde Idee, die Individualität wieder zur Wirkung eines Allgemeinen ad hoc zu machen, und doch steht diese Lösung der Schwierigkeit unter allen Auswegen, die man hier eingeschlagen hat, noch im besten Einklang, oder sagen wir lieber im geringsten Widerspruch mit der gesammten aristotelischen Lehre.

Für die Nominalisten aber bestand hier keine grosse Schwierigkeit. Occam erklärt ganz ruhig, das Princip der Individuation liege in den Individuen selbst und dies harmonirt vortrefflich mit jenem Aristoteles, welcher die Individuen zu Substanzen macht, allein um so schlechter mit dem platonisirenden Aristoteles, welcher die

„zweiten Substanzen" (Gattungs- und Artbegriffe) und die substanziellen Formen erfunden hat. Den ersten Aristoteles beim Wort nehmen, heisst den zweiten Aristoteles bei Seite schieben. Der zweite aber ist der herrschende Aristoteles, und zwar nicht nur in der Scholastik, bei den Arabern und den alten Commentatoren, sondern auch im ächten und unverfälschten aristotelischen System. Daher kann auch in der That der Nominalismus, und insbesondere der Nominalismus der zweiten scholastischen Periode als der Anfang vom Ende der Scholastik betrachtet werden. Für die Geschichte des Materialismus aber ist der Nominalismus von Wichtigkeit nicht nur durch seinen allgemeinen Gegensatz gegen den Platonismus und durch seine Anerkennung des Concreten, sondern auch durch ganz bestimmte historische Spuren, welche darauf hinweisen, dass der Nominalismus thatsächlich dem Materialismus vorgearbeitet hat und dass er am meisten und kräftigsten da gepflegt wurde (vor Allem in England), wo später auch der Materialismus seine kräftigste Entfaltung fand.

Wenn schon der ältere Nominalismus an den Wortlaut der aristotelischen Kategorieen gegenüber den neuplatonischen Commentatoren anknüpft,[36]) so ist unverkennbar, dass auf die Entstehung und Ausbreitung des späteren Nominalismus das Bekanntwerden der sämmtlichen aristotelischen Schriften von grossem Einfluss war. Einmal vom Gängelbande der neuplatonischen Ueberlieferung befreit und auf die hohe See des aristotelischen Systems hinausgetrieben, mussten die Scholastiker in der Lehre vom Allgemeinen, oder vollständiger bezeichnet, in der Lehre von Wort, Begriff und Ding bald so viele Schwierigkeiten entdecken, dass zahllose Lösungsversuche des grossen Problems auftauchten. In der That treten, wie Prantl in seiner Geschichte der Logik im Abendlande gezeigt hat, für die Specialgeschichte an die Stelle der drei Hauptauffassungen (universalia ante rem, post rem oder in re) höchst mannichfaltige Combinationen und Vermittlungsversuche und die Meinung, dass die universalia eigentlich erst im menschlichen Geiste entstehen, findet sich vereinzelt sogar bei Schriftstellern, welche im Ganzen entschieden dem Realismus huldigen.[37])

Neben dem Bekanntwerden der aristotelischen Schriften mag auch der Averroismus von einigem Einfluss gewesen sein, wiewohl derselbe als Vorläufer des Materialismus zunächst nur von Seiten der Freigeisterei in Betracht kommt. Die arabische Philosophie ist nämlich ungeachtet ihrer Neigung zum Naturalismus doch wesentlich realistisch im Sinne der mittelalterlichen Parteien, d. h. platoni-

sirend, und selbst ihr Naturalismus nimmt gern eine mystische Färbung an. Aber insofern die arabischen Commentatoren die hieher gehörigen Fragen energisch anregten und überhaupt zu vermehrtem eignem Nachdenken nöthigten, mögen sie indirect den Nominalismus gefördert haben. Der Haupteinfluss kommt jedoch von einer Seite, von welcher man es auf den ersten Blick am wenigsten erwartet: von der wegen ihrer abstracten Spitzfindigkeit so verschrieenen byzantinischen Logik.[38])

Es muss in der That überraschen, dass grade das Extrem der Scholastik, grade jene ultraformale Logik der Schulen und der sophistischen Disputirkünste mit dem wiedererwachenden Empirismus, welcher schliesslich die ganze Scholastik bei Seite fegte, zusammenhängen soll; und doch haben wir Spuren dieses Zusammenhangs, welche bis in die Gegenwart hineinreichen. Der entschiedenste Empiriker unter den namhaften Logikern der Gegenwart, John Stuart Mill, eröffnet sein System der Logik mit zwei Aussprüchen von Condorcet und von W. Hamilton, welche den Scholastikern hohes Lob spenden wegen der Feinheit und Präcision, welche sie dem sprachlichen Ausdruck der Gedanken verliehen haben. Mill selbst nimmt mehrere Unterscheidungen verschiedner Arten der Wortbedeutung in seine Logik auf, welche der Scholastik jener letzten Jahrhunderte des Mittelalters angehören, die man gewöhnlich als eine ununterbrochene Kette von Absurditäten zu betrachten pflegt.

Das Räthsel löst sich aber bald, wenn man von der Erwägung ausgeht, dass es ein Hauptverdienst der englischen Philosophie seit Hobbes und Locke war, uns von der falschen Herrschaft leerer Worte in der Speculation zu befreien und den Gedanken mehr an die Dinge zu knüpfen, statt an überlieferte Ausdrücke. Um aber dazu zu gelangen, musste die Lehre von den Wortbedeutungen an der Wurzel gefasst und mit einer scharfen Kritik des Verhältnisses von Wort und Sinn begonnen werden. Hiezu aber bietet die byzantinische Logik in der Ausbildung, welche sie im Abendlande und vorzüglich in der Schule Occams erhielt, Vorarbeiten, die noch heutzutage von positivem Interesse sind.

Dass Empirismus und logischer Formalismus Hand in Hand gehn, ist ohnehin keine seltne Erscheinung. Je mehr unser Bestreben darauf gerichtet ist, die Dinge möglichst rein auf uns wirken zu lassen und die Erfahrung und Naturforschung zur Grundlage unsrer Ansichten zu machen, desto mehr werden wir auch das Bedürfniss empfinden,

unsre Schlüsse an streng präcisirte Zeichen für dasjenige, was wir sagen wollen, anzuknüpfen, statt uns von den natürlichen Sprachformen die Vorurtheile vergangener Jahrhunderte und kindlicher Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes in unsre Behauptungen einmischen zu lassen.

Freilich hat sich das ganze Wesen der byzantinischen Logik ursprünglich durchaus nicht als bewusste Emancipation von der Sprachform entwickelt, sondern vielmehr als ein Versuch, die vermeintliche Identität von Sprechen und Denken in ihre Consequenzen zu verfolgen. Das Resultat aber musste nothwendig auf Emancipation des präcisen Gedankenausdrucks von der Sprachform hinauslaufen. Wer heutzutage noch mit Trendelenburg, K. F. Becker und Ueberweg Grammatik und Logik zu identificiren geneigt ist, könnte jedenfalls mit grossem Vortheil bei den Logikern jener Jahrhunderte in die Schule gehen; denn diese machten Ernst mit dem Versuche die ganze Grammatik logisch zu analysiren, wobei sie denn allerdings dazu gelangten, eine neue Sprache zu schaffen, über deren Barbarei die Humanisten sich nicht genug entsetzen konnten.

Bei Aristoteles ist die Identificirung von Grammatik und Logik noch naiv, weil beide Wissenschaften hier erst, wie Trendelenburg sehr richtig bemerkt hat, aus einer gemeinsamen Wurzel hervorwachsen; ja, Aristoteles hat schon weitgehende Lichtblicke über den Unterschied von Wort und Begriff, die jedoch nicht genügen, das allgemeine Dunkel zu zerstreuen. In seiner Logik erscheinen nun stets nur Subject und Prädicat; den Wortarten nach Hauptwort und Zeitwort oder statt des letzteren Abjectiv und Copula; ausserdem die Negation, die Wörter, welche den Umfang bezeichnen, in welchem das Prädicat dem Subjecte zukommt, wie „alle“, „einige“ und gewisse Hülfszeitwörter, welche die Modalität der Urtheile ausdrücken. Die byzantinische Logik dagegen, wie sie beschaffen war, als sie im 13. Jahrhundert sich über das Abendland verbreitete, hat nicht nur die Adverbia in's Spiel gezogen, den Kreis der in der Logik verwandten Hülfszeitwörter erweitert, die Bedeutung der Casus des Hauptwortes in Betracht gezogen, sondern sie hat vor allen Dingen auch jene Zweideutigkeiten ins Auge gefasst und zu beseitigen versucht, welche das Verhältniss des Nomens zu dem von ihm bezeichneten Begriffskreise mit sich bringt. Diese Zweideutigkeiten sind im Lateinischen, wo der Artikel fehlt, noch viel zahlreicher als im Deutschen, wie z.B. in dem berüchtigten Falle, wo ein angetrunkner Student

schwört, er habe nicht „vinum" getrunken, weil er sich die reservatio mentalis erlaubt hat, unter vinum den Wein seinem ganzen Umfange nach, also sämmtlichen Wein, den es überhaupt giebt, zu verstehen, und den Wein in Indien, oder auch den im Glase seines Nachbars hat er freilich nicht getrunken. Solche Sophismen gehörten nun allerdings zum Schulbetriebe der spätscholastischen Logik und das Uebermass hierin, wie auch in der spitzfindigen Ausbeutung der schulmässigen Unterscheidungsformen hat gerechten Tadel gefunden und den Humanisten in ihrem Kampfe gegen die Scholastiker oft genug zum Siege verholfen. Die Grundabsicht bei diesem Treiben war aber eine sehr ernste und das ganze Problem wird vielleicht früher oder später — freilich in anderm Zusammenhang und mit andrer Endabsicht — wieder aufgenommen werden müssen.

Das Resultat des grossen Versuches war insofern ein negatives, als sich keine vollkommne Logik auf diesem Wege erzielen liess und ein natürlicher Rückschlag gegen das Uebermass der Künstlichkeit bald dazu führte, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Errungen wurde jedoch nicht nur eine, wie Condorcet sagt, „den Alten unbekannte" Gewöhnung an präcisen Gedankenausdruck, sondern auch eine mit dem Empirismus vortrefflich harmonirende Ansicht vom Wesen der Sprache.

Sokrates hatte geglaubt, alle Wörter müssten ursprünglich das wahre Wesen der bezeichneten Dinge möglichst vollkommen ausgedrückt haben; Aristoteles hatte in einer Regung seines Empirismus die Sprache für conventionell erklärt; die Schule Occams führte dazu, wenn dies auch noch nicht mit vollem Bewusstsein erfasst wurde, die Sprache der Wissenschaft conventionell zu machen, d. h. sie durch willkürliche Fixirung der Begriffe von dem historisch gewordenen Typus der Ausdrücke zu befreien und damit zahllose Zweideutigkeiten und störende Nebenbegriffe zu beseitigen. Dieser ganze Process aber war nothwendig, wenn eine Wissenschaft entstehen sollte, welche, statt Alles aus dem Subject zu schöpfen, die Dinge reden liess, deren Sprache oft eine ganz andre ist, als die unsrer Grammatiken und Wörterbücher. Schon hiedurch allein war Occam ein vollwichtiger Vorläufer eines Baco, Hobbes und Locke. Er war es aber auch schon durch die grössere Thätigkeit des Selbstdenkens statt des blossen Nachsprechens, welche seine Richtung mit sich brachte; vor Allem aber durch die natürliche Harmonie seines Betriebes der Logik mit den Grundgedanken des alten Nominalismus,

der in allen „Universalien“ nur zusammenfassende Ausdrücke erblickt für die allein substantiellen, allein ausserhalb des menschlichen Denkens existirenden concreten, einzelnen, sinnlichen Dinge. Der Nominalismus war übrigens mehr als eine Schulmeinung, wie jede andre. Er war im Grunde das skeptische Princip gegenüber der ganzen Autoritätssucht des Mittelalters; von den oppositionell gestimmten Franciscanern gepflegt wandte er die Schärfe seiner analytischen Denkweise auch gegen das Gebäude der Hierarchie in der Kirchenverfassung, wie er die Hierarchie der Begriffswelt stürzte. So dürfen wir uns nicht wundern, dass Occam Denkfreiheit verlangte; dass er in der Religion sich an die praktische Seite hielt und dass er die ganze Theologie, wie später sein Landsmann Hobbes, über Bord warf, indem er die Lehrsätze des Glaubens für schlechthin unbeweisbar erklärte.[39]) Sein Lehrsatz, dass die Wissenschaft in letzter Linie keinen andern Gegenstand hat, als die sinnlichen Einzeldinge, ist noch heute das Fundament der Logik Stuart Mills, wie er denn überhaupt die Opposition des gesunden Menschenverstandes gegen den Platonismus mit einer Schärfe ausdrückt, welche ihm bleibende Bedeutung giebt.[40])

III. Die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften.

Statt positiver Errungenschaften gab die Herrschaft der Scholastik auf dem Gebiete der Wissenschaften nur ein festes, durch Jahrhunderte geheiligtes System von Begriffen und Ausdrücken, und der Fortschritt musste sogar damit beginnen, dies System, in welchem die Vorurtheile und Grundirrthümer der überlieferten Philosophie verkörpert waren, zu zertrümmern. Dennoch leisteten auch die Bande der Scholastik für ihre Zeit der geistigen Entwickelung der Menschheit einen wichtigen Dienst. Wie das Theologenlatein jener Zeit, so bildeten auch die Formeln der Scholastik ein gemeinsames Element geistigen Verkehrs für ganz Europa. Von der formalen Denkübung abgesehen, die auch in der entartetsten Form der aristotelischen Philosophie noch höchst bedeutend und wirksam blieb, war dieselbe Gemeinsamkeit, welche das alte System geschaffen hatte, bald auch ein vorzügliches Medium für die Verbreitung neuer Gedanken. Die Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften fand eine Verbin-

dung unter den Gelehrten Europas vor, wie sie seitdem nie wieder dagewesen ist. Der Ruf einer Entdeckung, eines bedeutenden Buches, eines literarischen Streites verbreitete sich, wo nicht schneller, so doch allgemeiner und gründlicher als in unserer Zeit durch alle gebildeten Länder.

Rechnet man den ganzen Verlauf der Regenerationsbewegung, deren Anfang und Ende schwer zu bestimmen ist, von der Mitte des fünfzehnten bis auf die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, so lassen sich in diesem Zeitraum von zweihundert Jahren vier Epochen unterscheiden, die zwar nicht bestimmt gegen einander abgegrenzt, wohl aber in ihren Grundzügen merklich von einander verschieden sind. Die erste derselben vereinigt das Hauptinteresse Europas in der Philologie. Es war die Zeit eines Laurentius Valla, eines Angelus Politianus und des grossen Erasmus, der den Uebergang zur theologischen Epoche bildet. Die Herrschaft der Theologie wird durch die Stürme der Reformationszeit hinlänglich bezeichnet, sie unterdrückte eine Zeit lang fast jedes andere wissenschaftliche Interesse, namentlich in Deutschland. Dann erst traten die Naturwissenschaften, die seit dem Beginn der Regenerationszeit in den stillen Werkstätten der Forscher erstarkt waren, in dem glänzenden Zeitalter eines Kepler und Galilei beherrschend in den Vordergrund; in vierter Linie erst folgte die Philosophie, wenn auch der Culminationspunkt der grundlegenden Thätigkeit eines Baco und Descartes nicht viel später fällt, als die grossen Entdeckungen Keplers. Alle diese Epochen schöpferischer Arbeit waren noch in frischer Nachwirkung auf die Zeitgenossen, als die materialistische Naturphilosophie um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts durch Gassendi und Hobbes wieder systematisch ausgebildet wurde.

Wenn wir bei diesem Ueberblick die Regeneration der Philosophie an den Schluss setzen, so wird dies kaum eine ernstliche Anfechtung erleiden, sobald man die Bewegung der „Renaissance“, das „Wiederaufleben des Alterthums“ nicht wörtlich nimmt, sondern im Sinne des wahren Charakters, welcher dieser grossen und in ihrem Wesen gleichartigen Bewegung gebührt. Es ist eine Zeit, welche an die Bestrebungen und Ueberlieferungen des Alterthums mit Begeisterung anknüpft, welche aber zugleich allenthalben die Keime einer neuen, grossen und selbständigen Culturperiode hervortreten lässt. Freilich könnte man versuchen, den Charakter der Selbständigkeit und das Hervortreten neuer, vom Alterthum unabhängiger Bestre-

bungen und Zielpunkte von der eigentlichen Renaissance zu trennen und mit Galilei und Kepler, Baco und Descartes eine völlig neue Periode zu beginnen; allein man geräth, wie übrigens bei jedem Versuch geschichtliche Perioden abzugrenzen, allenthalben auf durchlaufende Fäden und hinübergreifende Züge. So knüpfen, wie wir sehen werden, noch Gassendi und Boyle im siebzehnten Jahrhundert an den Atomismus der Alten an, während Leonardo da Vinci und Ludwig Vives, unzweifelhaft Männer der frischesten Neublüthezeit, schon über die Traditionen des Alterthums hinausschreiten und eine von Aristoteles und dem gesammten Alterthum unabhängige Erfahrungswissenschaft zu begründen suchen.

In gleicher Weise lassen sich nun aber auch rückwärts die Anfänge der Neublüthe des Alterthums schwer völlig abgrenzen. Wir nannten oben die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, weil um diese Zeit die italienische Philologie ihre volle Entwicklung gewinnt und der Humanismus den Kampf gegen die Scholastik aufnimmt; allein diese Bewegung hat ihr Vorspiel schon ein volles Jahrhundert früher in der Zeit eines Petrarca und Boccaccio und bis hierher vorgeschritten können wir nicht leugnen, dass der neue Geist, welcher sich in Italien kund giebt, mindestens bis auf das Zeitalter Kaiser Friedrichs II., dessen Bedeutung wir im ersten Kapitel dieses Abschnitts kennen lernten, verfolgen lässt. In diesem Zusammenhang aber erscheint dann im Grunde auch die Umgestaltung der Scholastik durch das Bekanntwerden des Aristoteles und der arabischen Literatur[41]) als eins der ersten und wichtigsten Glieder in dem grossen Regenerationsprocess. Die Philosophie, welche den Schluss der ganzen Bewegung macht und auf die Vollendung der grossen Umwälzung ihr Siegel drückt, erscheint auch an der Spitze der Bewegung.

Schon in den beiden vorherigen Capiteln haben wir gesehen, wie in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters unter dem Einflusse der arabischen Philosophie und der byzantinischen Logik bald zügellose Freigeisterei, bald mühsames Ringen nach Denkfreiheit hervortraten. Eine besondre Form dieses vergeblichen Ringens nach Denkfreiheit ist die Lehre von der zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, welche nebeneinander bestehen können, ungeachtet sie ganz entgegengesetzten Inhalt haben. Wie man sieht, ist diese Lehre das wahre Urbild dessen, was man neuerdings mit einem sehr unglücklich gewählten, aber gleichwohl eingewurzelten Ausdruck die „doppelte Buchführung" genannt hat.[42])

Der Hauptsitz dieser Lehre war im 13. Jahrhundert die Universität Paris, wo schon vor der Mitte des Jahrhunderts sogar die seltsam klingende Lehre auftauchte, „dass es von Ewigkeit her viele Wahrheiten gegeben habe, welche nicht Gott selbst wären.“ Ein Pariser Lehrer, Johann de Brescain, entschuldigte sich im Jahre 1247 wegen seiner „Irrthümer“ mit der Bemerkung, er habe die vom Bischof ketzerisch befundenen Sätze nicht „theologisch“, sondern nur „philosophisch“ gelehrt. Ungeachtet der Bischof sich dergleichen Ausflüchte ein für allemal streng verbat, scheint doch die Kühnheit in solchen „bloss philosophischen“ Behauptungen immer weiter geschritten zu sein; denn in den Jahren 1270 und 1276 wird wieder eine ganze Reihe solcher Sätze verdammt, welche offenbar sämmtlich averroistischen Ursprungs sind. Die Auferstehung, die zeitliche Schöpfung der Welt, die Veränderlichkeit der individuellen Seele wurden im Namen der Philosophie geleugnet, während gleichzeitig eingeräumt wurde, dass alle diese Lehren „nach dem katholischen Glauben“ wahr seien. Wie es aber mit dieser so bereitwillig eingeräumten theologischen Wahrheit gemeint sei, mag der Umstand zeigen, dass auch Lehren folgender Art unter den verdammten Sätzen vorkommen: „Es wird nichts mehr gewusst, wegen des Wissens der Theologie.“ „Die christliche Religion hindert daran, etwas hinzuzulernen.“ „Die Weisen der Welt sind nur die Philosophen.“ „Die Reden der Theologen sind auf Fabeln gegründet.“[43])

Es ist wahr, dass wir die Urheber dieser Sätze nicht kennen; sie sind vielleicht grösstentheils niemals, oder wenigstens nicht mit dieser Offenheit literarisch vertreten, sondern nur in Lehrvorträgen und Disputen behauptet worden; die ganze Art aber, wie die Bischöfe gegen das Uebel zu Felde ziehn, verräth deutlich genug, dass der Geist, welcher solche Sätze hervorbrachte, weit verbreitet war und sich kühn hervorwagte. Die bescheiden klingende Behauptung, Alles das gelte „nur philosophisch“ ist aber neben solchen Sätzen, welche die Philosophie weit über die Theologie stellen und in der letzteren das Hemmniss der Wissenschaft finden, offenbar weiter nichts, als ein Schild gegen die Verfolgung und ein Mittel, sich den Rückzug für den Fall eines Processes offen zu halten. Auch ist klar, dass es damals eine Partei gegeben hat, welche diese Sätze nicht etwa nur beiläufig, bei Gelegenheit der Interpretation des Aristoteles, vorbrachte, sondern sie geflissentlich, in Opposition gegen die orthodoxen Dominicaner, hervorzog. Der gleiche Geist tritt aber auch in England und Italien

hervor, wo im 13. Jahrhundert, fast gleichzeitig mit jenen Vorgängen in Paris, ganz ähnliche Lehrsätze auftauchen und von den Bischöfen verurtheilt werden.[44])

In Italien fasste damals der Averroismus in aller Stille feste Wurzel an der hohen Schule zu Padua. Diese gab in geistiger Hinsicht für den ganzen Nordwesten Italiens den Ton an und stand selbst wieder unter dem Einfluss der weltmännisch aufgeklärten und zum praktischen Materialismus neigenden Staatsmänner und Kaufleute von Venedig.[45]) Hier dauerte der Averroismus, mit ihm aber freilich auch die Vergötterung des Aristoteles und die ganze Barbarei der Scholastik bis in das 17. Jahrhundert fort; weniger angefochten als an irgend einer andern hohen Schule und daher auch weniger erwähnt. Wie eine „feste Burg der Barbarei“ trotzte Padua den Humanisten, die, grade in Italien am entschiedensten, fast alle zu Plato neigten, dessen schöne Formen in Sprache und Darstellung ihnen zusagten, während sie sich mit wenigen Ausnahmen hüteten, sich in die mystische Seite des Platonismus zu vertiefen.

Wie den Humanisten, so trotzen die aufgeklärten aber an ihre Tradition gefesselten Scholastiker von Padua auch noch, so lange es gehn wollte, den Naturforschern. Cremonini, der letzte dieser Schule, lehrte an der Universität Padua gleichzeitig mit Galilei; während dieser für eine geringe Besoldung die Elemente Euklids lehrte, bezog Cremonini einen Gehalt von 2000 Gulden für seine Vorlesungen über die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Man erzählt, als Galilei die Jupitertrabanten entdeckte, habe Cremonini von Stund an durch kein Teleskop mehr sehen wollen, weil die Sache gegen Aristoteles sei. Aber Cremonini war ein Freigeist, dessen Ansichten über die Seele, wiewohl nicht streng averroistisch, doch nichts weniger als kirchlich waren und er behauptete sein Recht, zu lehren, was im Aristoteles stehe, mit anerkennenswerther Festigkeit.[46])

Ein Mann aus dieser Reihe scholastischer Freigeister verdient hier hervorgehoben zu werden: Petrus Pomponatius, der Verfasser des im Jahre 1516 erschienenen Büchleins von der Unsterblichkeit der Seele. — Die Frage der Unsterblichkeit war damals in Italien so populär, dass die Studenten einem neu auftretenden Professor, dessen Richtung sie kennen lernen wollten, in der ersten Stunde zuriefen, er solle über die Seele reden;[47]) und es scheint nicht dass die orthodoxe Ansicht die beliebteste war; denn Pomponatius, der unter dem Schilde der Lehre von der zweifachen Wahrheit viel-

leicht die kühnsten und scharfsinnigsten Angriffe gegen die Unsterblichkeit richtete, welche damals bekannt wurden, war ein sehr beliebter Docent.

Seine Richtung war freilich nicht die averroistische; vielmehr wurde er das Haupt einer Schule, welche mit den Averroisten in einen erbitterten Krieg gerieth und welche ihre Ansichten auf den Commentator Alexander von Aphrodisias zurückführte; allein der Zankapfel in diesem Streite war im Grunde nur die Lehre von der Seele und der Unsterblichkeit und die „Alexandristen" standen eben doch in der Hauptsache ganz im Strom der averroistischen Denkweise. In der Unsterblichkeitsfrage aber gingen die „Alexandristen" radicaler zu Werke; sie verwarfen den Monopsychismus und erklärten die Seele einfach „nach Aristoteles" für nicht unsterblich — den Kirchenglauben dabei in bekannter Weise vorbehaltend.

Pomponatius nimmt in seinem Buche über die Unsterblichkeit der Kirche gegenüber einen sehr ehrerbietigen Ton an; er lobt die Widerlegung des Averroismus durch den heiligen Thomas mit grossem Eifer; um so verwegner sind aber die Gedanken, welche er in seine eigne Kritik der Unsterblichkeitsfrage einfliessen lässt. Die Behandlungsweise ist im Ganzen streng scholastisch, das von der Scholastik unzertrennbare schlechte Latein nicht ausgeschlossen; aber im letzten Hauptabschnitt[48]) der Schrift, wo Pomponatius „acht grosse Schwierigkeiten" der Unsterblichkeitsfrage behandelt, begnügt er sich keineswegs mit begrifflichen Erörterungen und Citaten aus Aristoteles. Hier kommt die ganze Skepsis des Zeitalters zum Wort, selbst bis zu sehr deutlichen Anklängen an die Theorie von den drei Betrügern.

Pomponatius betrachtet hier die Vergänglichkeit der Seele als bereits philosophisch erwiesen. Die acht Schwierigkeiten dieser Ansicht sind die gewöhnlichsten allgemeinen Gründe für die Unsterblichkeit, und diese Gründe widerlegt Pomponatius nun nicht mehr nach scholastischer Methode, da sie auch keine scholastisch geformten Einwände sind, sondern mit dem gesunden Menschenverstande und mit sittlichen Erörterungen. Unter diesen Schwierigkeiten lautet die vierte: da alle Religionen („omnes leges") die Unsterblichkeit behaupten, so würde, wenn sie nicht stattfände, die ganze Welt betrogen sein. Hierauf aber lautet die Antwort: Dass durch die Religionen fast Jederman getäuscht wird, muss man zugeben: es ist aber nichts Schlimmes dabei; denn da es drei Gesetze giebt, von Moses, Christus und Mahomed, so sind entweder alle drei falsch, und so ist die ganze

Welt betrogen, oder wenigstens zwei, und dann ist die Mehrzahl betrogen. Man muss aber wissen, dass nach Plato und Aristoteles der Gesetzgeber („politicus") ein Arzt der Seele ist, und da diesem mehr daran liegt, die Menschen tugendhaft zu machen als aufgeklärt, so musste er sich den verschiednen Naturen anbequemen. Die minder edlen bedürfen des Lohns und der Strafe. Einige aber lassen sich selbst dadurch nicht regieren, und für diese ist die Unsterblichkeit erfunden. Wie der Arzt Manches erdichtet, wie die Amme das Kind zu Manchem verlockt, wovon es den wahren Grund noch nicht einsehen kann; so handelt also auch mit vollkommnem Recht der Religionsstifter, dessen Endzweck als ein rein politischer angesehen wird.

Man darf nicht vergessen, dass diese Ansicht damals in Italien unter den Vornehmen und besonders bei praktischen Staatsmännern sehr verbreitet war. So sagt Macchiavelli in seinen Betrachtungen zu Livius[49]): „Die Fürsten einer Republik oder eines Königreichs müssen also die Grundpfeiler der Religion, die sie haben, aufrecht halten; wenn dies geschieht, wird es ihnen ein Leichtes sein, ihren Staat religiös, und folglich gut und einig zu erhalten. Und Alles, was zu deren Gunsten sich eignet, wenn sie es auch für falsch halten, müssen sie begünstigen und fördern, und müssen dies um so mehr thun, je klüger und je bessere Kenner der Dinge in der Welt sie sind. Und da dieses Verfahren von den weisen Männern beobachtet worden ist, so ist daraus die Meinung von den Wundern entstanden, welche in den Religionen gefeiert werden, wenn sie gleich falsch sind; weil die Klugen sie vergrössern, aus welchem Anfange sie auch entspringen mögen, und deren Ansehen ihnen dann bei Jedermann Glauben verschafft." — So mag auch wohl Leo X., als er über das Buch des Pomponatius zu Gericht sitzen sollte, gedacht haben, der Mann habe ganz recht; wenn die Sache nur keinen Lärm machte!

Auf den (dritten) Einwand, wenn die Seelen sterblich wären, gäbe es keinen gerechten Lenker der Welt, erwiedert Pomponatius: „Der wahre Lohn der Tugend ist die Tugend selbst, welche den Menschen selig macht; denn nichts Höheres kann die menschliche Natur haben, als die Tugend; da ja sie allein den Menschen sicher macht und frei von allen Stürmen. Denn beim Tugendhaften ist Alles in Harmonie; er fürchtet nichts und hofft nichts und bleibt im Glück und Unglück sich selbst gleich." Dem Lasterhaften ist das Laster selbst Strafe. Wie Aristoteles im 7. Buch der Ethik zeigt: dem Lasterhaften ist Alles

gestört. Er traut Niemanden; er hat weder wachend noch schlafend Ruhe und führt, von Qualen des Leibes und der Seele beängstigt, ein so erbärmliches Leben, dass kein Weiser, wie arm und schwach er auch sei, das Leben eines Tyrannen oder eines lasterhaften Vornehmen wählen würde."

Gespenstererscheinungen erklärt Pomponatius für Täuschung der erregten Phantasie oder Betrug der Priester; Besessene sind krank (Einwand 5 u. 6); gleichwohl wird ein Rest hieher gehöriger Erscheinungen anerkannt und auf den Einfluss guter und böser Geister oder auf astrologische Wirkungen zurückgeführt. Der Glaube an die Astrologie war nun einmal mit der averroistischen Aufklärung unauflöslich verbunden.

Mit grossem Nachdruck erhebt sich endlich Pomponatius gegen diejenigen (achter Einwand), welche behaupten, lasterhafte und schuldbewusste Menschen pflegen die Unsterblichkeit zu leugnen; gerechte und gute dagegen sie anzunehmen. Im Gegentheil, sagt er, sehen wir offenbar, dass viele Lasterhafte an die Unsterblichkeit glauben und sich gleichwohl von ihren Leidenschaften hinreissen lassen, während dagegen viele gerechte und edle Männer die Seele für sterblich gehalten haben. Zu diesen zählt er Homer und Simonides, Hippokrates und Galen, Alexander von Aphrodisias und die grossen arabischen Philosophen; endlich von unsern Landsleuten („ex nostratibus"; hier verräth sich auch beim Scholastiker der Geist der Renaissance!) Plinius und Seneca.

In ähnlichem Geiste schrieb Pomponatius über die Willensfreiheit, deren Widersprüche er offen darlegte. Hier kritisirt er sogar den christlichen Gottesbegriff, indem er den Widerspruch zwischen der Lehre von der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes und der Schuld des Menschen mit allem Scharfsinn verfolgt und aufdeckt. Auch bekämpfte Pomponatius noch in einem besondern Werke den Wunderglauben, wobei wir freilich wieder astrologische Wirkungen als natürlich und thatsächlich in den Kauf nehmen müssen. So ist es z. B. ächt arabisch, wenn er die Gabe der Prophetie vom Einfluss der Gestirne und von einer unbegreiflichen Verbindung mit unbekannten Geistern ableitet.[50]) Die Wirkung der Reliquien dagegen ist durch die Einbildung der Gläubigen bedingt und würde ebenso gut erfolgen, wenn es Hundeknochen wären.

Man hat viel darüber gestritten, ob bei diesen Ansichten des Pomponatius seine Unterwerfung unter den Kirchenglauben mehr als

eine blosse Form gewesen sei. Solche Fragen sind allerdings in zahlreichen ähnlichen Fällen äusserst schwer zu entscheiden, da wir in keiner Hinsicht den Maassstab unserer Zeit anlegen dürfen. Der ungeheuere Respect vor der Kirche, dem so mancher Scheiterhaufen den gehörigen Nachdruck gegeben, genügte vollkommen, um in den Gemüthern auch der freiesten Denker das Credo mit einem heiligen Schauer zu verbinden, der die Grenze zwischen Wort und Wesen mit einem undurchdringlichen Nebel verhüllte. Wohin aber bei Pomponatius in diesem Streit zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit das Zünglein der Wagschale neigte, hat er uns hinlänglich angedeutet, wenn er die Philosophen allein für die Götter der Erde erklärt, und soweit von den Uebrigen entfernt, welches Standes sie auch sein mögen, wie wahre Menschen von gemalten!

Jene Zweideutigkeit im Verhältniss von Glauben und Wissen ist übrigens ein bezeichnender und sehr standhafter Zug der Uebergangszeit zur neueren Denkfreiheit. Nicht einmal die Reformation vermag sie zu beseitigen, und wir finden sie von Pomponatius und Cardanus bis auf Gassendi und Hobbes in den verschiedensten Abstufungen vom scheu verborgenen Zweifel bis zur bewussten Ironie. Im Zusammenhang damit steht die Neigung zu einer zweideutigen und die Schattenseiten mit Vorliebe hervorkehrenden Apologie des Christenthums oder einzelner Lehren, bei der wir ebenfalls neben der offenbaren Absicht vom Gegentheil zu überzeugen, wie bei Vanini, auch Fälle haben, wie in Mersenne's Commentar zur Genesis, deren eigentliche Natur schwer festzustellen ist.

Wer das Wesentliche am Materialismus in seiner Opposition gegen den Kirchenglauben erblickt, könnte Pomponatius und zahlreiche mehr oder minder kühne Nachfolger zu den Materialisten rechnen; sucht man dagegen nach Anfängen einer positiven materialistischen Naturerklärung, so wird man auch bei den aufgeklärtesten Scholastikern jeden Anfang davon vermissen. Ein einziges, bis jetzt ganz vereinzeltes Beispiel, das sich dahin zählen liesse, taucht freilich schon im 14. Jahrhundert auf. Im Jahre 1348 nämlich wurde in Paris Nicolaus de Autricuria[51]) zum Widerruf genöthigt wegen verschiedner Lehrsätze, unter denen sich auch der findet, dass es in den Naturvorgängen nichts gebe als die Bewegung der Verbindung und Trennung der Atome. Also ein förmlicher Atomistiker, mitten in der Alleinherrschaft der aristotelischen Naturlehre! Aber derselbe Verwegne wagte es auch überhaupt zu erklären, dass man den

Aristoteles sammt dem Averroes bei Seite setzen und sich direct an die Dinge wenden solle. Also Atomismus und Erfahrungsprincip gehen schon hier Hand in Hand!

In Wirklichkeit musste, bevor es zum directen Verkehr mit den Dingen kommen konnte, die Autorität des Aristoteles erst gebrochen werden. Während aber hierzu Nicolaus de Autricuria in gänzlicher Vereinsamung, so viel wir bis jetzt wissen, einen fruchtlosen Versuch machte, begann gleichzeitig in Italien schon das Vorspiel zu dem grossen Kampfe der Humanisten gegen die Scholastiker in Petrarca's heftigen Angriffen.

Der Entscheidungskampf fiel in das fünfzehnte Jahrhundert und wiewohl hier im Allgemeinen die Beziehungen zum Materialismus nur ziemlich entfernte sind — da ja die grossen italienischen Humanisten meist Platoniker waren, so ist es doch von Interesse zu sehen, dass einer der ersten Vorkämpfer des Humanismus, Laurentius Valla, seinen Namen zuerst in weiteren Kreisen bekannt machte durch einen „Dialog von der Lust", den man als den ersten Versuch einer Ehrenrettung des Epikureismus betrachten kann.[52]) Allerdings trägt in diesem Dialoge schliesslich der Vertreter der christlichen Ethik über den Epikureer, wie über den Stoiker den Sieg davon; aber der Epikureer ist mit sichtbarer Vorliebe behandelt, was bei dem allgemeinen Grauen, welches man damals noch vor dem Epikureismus empfand, schwer ins Gewicht fällt. — In seinem Versuch, die Logik zu reformiren, wurde Valla den Subtilitäten der Scholastik nicht immer gerecht und seine eigne Darstellung färbt die Logik stark mit rhetorischen Elementen; allein das Unternehmen war von grosser historischer Bedeutung als erster Versuch einer ernstlichen Kritik, welche sich nicht nur gegen die scholastischen Ausartungen richtete, sondern auch vor der Autorität des Aristoteles selbst nicht zurückschrak. — Valla ist auch auf andern Gebieten einer der ersten Stimmführer der erwachenden Kritik. Sein Auftreten ist mit jedem Zuge ein Zeugniss für das Ende der unbedingten Herrschaft der Tradition und unantastbarer Autoritäten.

In Deutschland wurde die humanistische Reformbewegung, so kräftig sie auch begonnen hatte, früh und vollständig von der theologischen Bewegung verschlungen. Grade der Umstand, dass hier die Opposition gegen die Hierarchie am entschiedensten zum offenen Bruch führte, brachte es vielleicht mit sich, dass das wissenschaftliche Gebiet theils vernachlässigt, theils conservativer behandelt wurde,

als sonst der Fall gewesen wäre. Erst nach Jahrhunderten glich die errungene Geistesfreiheit dies Opfer wieder aus.

Philipp Melanchthon war es, der das entscheidende Beispiel gab zur Reform der Philosophie auf dem alten, von Aristoteles gelegten Grunde. Er sprach es offen aus, dass er für die Philosophie durch Zurückgehen auf die ächten Schriften des Aristoteles eine ähnliche Reform beabsichtigte, wie Luther sie für die Theologie durch Zurückgehen auf die Bibel bezweckte.

Allein diese melanchthonische Reform gedieh im Allgemeinen nicht zum Heile Deutschlands. Sie war einerseits nicht radical genug, da Melanchthon selbst bei aller Feinheit seines Denkens durch und durch von den Fesseln der Theologie und selbst der Astrologie gehemmt war; anderseits bewirkte das ungeheure Gewicht des Reformators und der Einfluss seiner academischen Lehrthätigkeit für Deutschland ein Zurückgehen auf den Scholasticismus, welches bis lange nach Cartesius anhielt und das Haupthemmniss der Philosophie in Deutschland bildete.

Bemerkenswerth ist jedoch, dass Melanchthon regelmässige Vorlesungen über *Psychologie* nach seinem eigenen Handbuche einführte. Seine Anschauungen streifen im Einzelnen oft nahe genug an Materialismus, sind aber allenthalben ohne tiefere Vermittelung durch die Lehre der Kirche in enge Grenzen gezogen. Die Seele erklärte Melanchthon nach der falschen Lesart ἐνδελέχεια statt ἐντελέχεια als die Ununterbrochene: eine Lesart, auf die sich hauptsächlich die Annahme der Unsterblichkeitslehre des Aristoteles stützte. Der Wittenberger Professor *Amerbach*, der eine streng aristotelische Psychologie schrieb, gerieth über diese Lesart dermassen mit dem Reformator aneinander, dass er in der Folge Wittenberg verliess und wieder katholisch wurde.

Eine dritte Schrift über Psychologie erschien ungefähr um dieselbe Zeit von der Hand des Spaniers *Ludwig Vives*.

Vives ist für diese Zeit als der bedeutendste Reformator der Philosophie und als ein Vorläufer des Cartesius und des Baco zu betrachten. Sein ganzes Leben war ein unausgesetzter und erfolgreicher Kampf wider die Scholastik: in Beziehung auf *Aristoteles* war seine Ansicht, *dass die ächten Schüler seines Geistes über ihn hinaus gingen und die Natur selbst befragten, wie die Alten es auch gethan.* Nicht aus der blinden Tradition oder aus spitzfindigen Hypothesen sei die Natur zu erkennen, sondern *durch*

directe Untersuchung auf dem Wege des Experiments. Trotz dieser seltenen Klarheit über die wahren Grundlagen der Forschung greift Vives in seiner Psychologie doch nur selten in das Leben, um eigene oder fremde Beobachtungen mitzutheilen. Das Kapitel von der Unsterblichkeit der Seele ist durchaus rhetorisch gehalten und führt in der bis auf unsere Tage noch beliebten Manier mit den oberflächlichsten Gründen einen scheinbar unwiderleglichen Beweis. Und doch war Vives einer der hellsten Köpfe seines Jahrhunderts, und seine Psychologie ist, namentlich in der Lehre von den Affecten, reich an feinen Bemerkungen und treffenden Charakterzügen.

Auch der wackere Züricher Naturkundige Konrad Gessner schrieb um dieselbe Zeit eine Psychologie, die nach Inhalt und Behandlungsweise interessant ist. Nach einer äusserst gedrängten, tabellenartigen Zusammenstellung aller möglichen Ansichten über das Wesen der Seele folgt in raschem Uebergang eine ausführliche Lehre von den Sinnen. Hier fühlt Gessner sich heimisch und verweilt mit Behagen bei physiologischen Erörterungen, die zum Theil sehr eingehender Natur sind. Einen eigenthümlichen Eindruck macht es dagegen, im ersten Theil des Werkchens das furchtbare Chaos der Ansichten und Meinungen über die Seele gleichsam mit einem Blick zu überschauen. „Einige halten", wie Gessner mit unwandelbarer Gemüthsruhe uns mittheilt, „die Seele für nichts, andere halten sie für eine Substanz."[53])

Nach allen Seiten sieht man so die alte aristotelische Ueberlieferung erschüttert, die Ansichten in Fluss gebracht und Zweifel erregt, die sich wahrscheinlich in der Literatur nur zum geringsten Theile kund geben. Sehr bald aber wird die Psychologie, die vom Ende des sechszehnten Jahrhunderts ab ausserordentlich zahlreiche Bearbeitungen fand, wieder systematisch, und die Gährung der Uebergangsperiode macht einer dogmatischen Scholastik Platz, deren wichtigster Gesichtspunkt bleibt, sich der Theologie anzubequemen.

Während aber die Theologie das Feld der Geisteslehre noch völlig beherrschte und wüthende Streitigkeiten die Stimme des ruhigen Urtheils übertäubten, legte im Stillen auf dem Gebiete der äusseren Natur die strenge Forschung einen unerschütterlichen Grund zu gänzlich veränderter Weltanschauung.

Im Jahre 1543 erschien, dem Pabste gewidmet, das Buch von den Bahnen der Himmelskörper von Nikolaus Kopernikus aus Thorn. In seinen letzten Lebenstagen soll der ergraute Forscher

das erste Exemplar seines grossen Werkes erhalten haben und dann befriedigt aus dieser Welt geschieden sein.[54])

Was jetzt, nach drei Jahrhunderten, jeder Elementarschüler lernen muss, dass die Erde sich um sich selbst und um die Sonne bewegt, das war damals eine grosse und trotz einzelner Vorläufer, eine neue, dem allgemeinen Bewusstsein schnurstracks zuwiderlaufende Wahrheit. Es war aber auch eine Wahrheit, die gegen Aristoteles verstiess und mit der die Kirche sich noch nicht abgefunden hatte. Was die Lehre des Kopernikus gegen den Hohn der conservativen Menge, gegen den Fanatismus der Schul- und Kirchenpfaffen einigermassen schützte, war die streng wissenschaftliche Form und die überwältigende Beweiskraft seines Werkes, an welchem der Verfasser in der stillen Musse seiner Domherrenstelle zu Frauenburg mit bewundernswerther Ausdauer dreiunddreissig Jahre lang gearbeitet hatte. Der Gedanke hat etwas wahrhaft Grosses, dass ein Mann, der noch im Alter des feurigsten Schaffens von einer weltbewegenden Idee ergriffen wird, sich im vollen Bewusstsein ihrer Tragweite zurückzieht, um sein ganzes übriges Leben der ruhigen Ausbildung dieses Gedankens zu widmen. Daher die Begeisterung der wenigen ersten Schüler, daher das Stutzen der Pedanten und die Zurückhaltung der Kirche.

Wie bedenklich nach dieser Seite das Unternehmen schien, zeigt der Umstand, dass der Professor Osiander, welcher den Druck des Buches besorgte, in einer nach Sitte der Zeit von ihm angeflickten Vorrede die ganze Lehre des Kopernikus als eine Hypothese darstellte. Kopernikus selbst hat keinen Theil an dieser Verhüllung. Kepler, selbst von stolzer Denkfreiheit beseelt, nennt ihn einen Mann von freiem Geiste; und in der That, nur ein solcher konnte die Riesenarbeit vollbringen.[55])

„Die Erde bewegt sich" wurde bald der Satz, durch den der Glaube an die Wissenschaft und an die Untrüglichkeit der Vernunft sich schied vom blinden Festhalten an der Ueberlieferung; und als man nach einem Kampf von Jahrhunderten in diesem Punkte der Wissenschaft definitiv den Sieg überlassen musste, warf das ein Gewicht zu ihren Gunsten in die Wagschale, als ob sie durch ein Wunder die bis dahin ruhende Erde erst wirklich bewegt hätte.

Einer der frühesten und entschiedensten Anhänger des neuen Weltsystems, der Italiener Giordano Bruno, ist durch und durch Philosoph, und wenn auch sein System im Ganzen als pantheistisch

zu bezeichnen ist, so hat es doch zum Materialismus so viele Beziehungen, dass wir uns einer Berücksichtigung nicht entschlagen können.

Während Kopernikus an pythagoreischen Ueberlieferungen hing[56]) — bezeichnete doch später die Index-Congregation seine ganze Lehre einfach als eine doctrina Pythagorica — nahm Bruno sich Lucrez zum Muster. Die uralte epikureische Lehre von der Unendlichkeit der Welten griff er höchst glücklich auf und lehrte, indem er sie mit dem kopernikanischen System verband, dass alle Fixsterne Sonnen seien, die sich in endloser Zahl durch den Weltraum verbreiten und wieder ihre unsichtbaren Trabanten haben, die sich zu ihnen verhalten wie die Erde zur Sonne oder der Mond zur Erde: eine Anschauung, die gegenüber der alten Annahme eines geschlossenen Weltraumes fast von ebenso grosser Bedeutung ist, als die Lehre von der Bewegung der Erde.[57])

„Die Unendlichkeit von Formen, unter denen die Materie erscheint," lehrte Bruno, „nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äusserlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor und gebiert sie aus ihrem Schoosse. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophen sie haben machen wollen und worüber diese in Widerspruch mit sich selbst gerathen sind, nicht jenes nackte reine, leere Vermögen ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That; wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblösst wie das Eis von der Wärme oder wie der Abgrund von dem Licht, sondern sie gleicht der kreisenden Gebärerin, wenn sie die Frucht aus ihrem Schoosse drängt. Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der Materie vielmehr hervorgehn, als auf eine gewissermassen äusserliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt dies wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich nur in der entwickelten Wirklichkeit erkennen wollen, da doch die vollendete sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines Daseins, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände nicht wie die menschliche Technik durch Wegnehmen und Zusammenfügen, sondern allein durch Scheidung und Entfaltung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: „die Erde bringe hervor lebendige Thiere,

das Wasser bringe hervor sein Lebendiges!" als ob er sagte, die Materie bringe sie hervor! Denn bei Moses ist das materielle Princip der Dinge Wasser, und deshalb sagt er, dass der wirksam bildende Verstand, den er Geist nannte, über den Wassern schwebte, und indem er diesen die hervorbringende Kraft verlieh, wurde die Schöpfung. Sie Alle wollen demnach, dass nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Scheidung und Entwickelung die Dinge entstehen, und deshalb ist die Materie nicht ohne die Formen, vielmehr enthält sie dieselben alle; und indem sie entfaltet was sie eingehüllt in sich trägt, ist sie in Wahrheit alle Natur und die Mutter der Lebendigen."[58])

Vergleichen wir diese Begriffsbestimmung, welche M. Carriere als eine der grössten Thaten in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, mit der des Aristoteles, so finden wir den grossen und durchgreifenden Unterschied, dass Bruno die Materie nicht als das Mögliche, sondern als das Wirkliche und Wirkende fasste. Auch Aristoteles lehrte, dass in den Dingen Form und Materie eins seien; allein indem er die Materie definirte als die blosse Möglichkeit, alles das zu werden, was die Form aus ihr mache, fiel letzterer allein wahre Wesenheit zu. Diese Bestimmungen kehrte Bruno um. Er macht die Materie zu dem wahren Wesen der Dinge und lässt sie alle Formen aus sich selbst hervorbringen. Dieser Satz ist materialistisch und wir hätten daher allen Grund, Bruno dem Materialismus völlig zu vindiciren, wenn nicht seine Durchbildung des Systems auf entscheidenden Punkten eine pantheistische Wendung nähme.

Zwar ist auch der Pantheismus an sich nur eine Modification irgend eines andern monistischen Systems. Der Materialist, welcher Gott als den Inbegriff aller an sich beseelten Materie definirt, wird damit zum Pantheisten, ohne seine materialistische Basis aufzugeben. Allein die natürliche Folge der Richtung des Geistes auf Gott und die göttlichen Dinge pflegt die zu sein, dass jener Ausgangspunkt vergessen wird, dass die Ausführung des Gegenstandes mehr und mehr wieder die Seele des All nicht als nothwendig durch die Materie selbst gesetzt auffasst, sondern als das begrifflich wenigstens vorangehende schöpferische Princip. In dieser Weise bildete auch Bruno seine Theologie aus. Mit der Bibel fand er sich so ab, dass er lehrte, da die Bibel für das Volk sei, so hätte sie sich auch dessen naturhistorischen Anschauungen anbequemen müssen, denn sonst würde sie gar keinen Glauben gefunden haben.[59]) In seiner Ausdrucksweise

war Bruno poetisch, seine meisten Werke sind in poetischer Form, theils lateinisch, theils italienisch verfasst. Sein tiefsinniger Geist verlor sich gern in ein mystisches Dunkel der Betrachtung, aber ebenso kühn und rückhaltlos wagte er es auch wieder, seine Meinungen mit vollkommener Klarheit auszusprechen.

Bruno war ursprünglich in den Dominicaner-Orden getreten um Musse für seine Studien zu finden. Allein wegen Ketzerei verdächtig geworden, musste er fliehen und sein Leben blieb von da an unstät und von Verfolgungen und Anfeindungen in langer Kette durchzogen. In Genf, Paris, England und Deutschland hielt er sich der Reihe nach auf, um endlich den verhängnissvollen Schritt der Rückkehr in sein Vaterland zu wagen. Im Jahre 1592 fiel er zu Venedig in die Hände der Inquisition.

Nach vieljähriger Haft wurde er ungebeugt und fest in seinen Ansichten in Rom verurtheilt. Degradirt und excommunicirt wurde er als Ketzer der weltlichen Obrigkeit übergeben, mit der Bitte, „ihn so gelinde als möglich und ohne Blutvergiessen zu bestrafen"; das hiess bekanntlich ihn zu verbrennen. Als sein Urtheil ihm verkündet wurde, sprach er: „Ihr fällt vielleicht mit grösserer Furcht das Urtheil, als ich es empfange." Am 17. Februar 1600 ward er auf dem Campofiore zu Rom verbrannt. Seine Lehren haben unzweifelhaft auf die nächstfolgenden Entwickelungen der Philosophie mächtig eingewirkt, obwohl er nach dem Auftreten eines Descartes und Baco in den Hintergrund zurücktrat, und wie so manche grosse Männer der Uebergangszeit vergessen wurde.

Die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts durfte erst auf dem Gebiete der Philosophie die reifen Früchte der grossen Befreiung erndten, welche die Regenerationsbewegung der Reihe nach für die verschiedensten Gebiete des menschlichen Geisteslebens herbeigeführt hatte. In den ersten Decennien des Jahrhunderts trat Baco auf, gegen die Mitte desselben Descartes; seine Zeitgenossen waren Gassendi und Hobbes, die wir als die eigentlichen Erneuerer einer materialistischen Weltanschauung betrachten dürfen. Allein auch die beiden berühmteren „Wiederhersteller der Philosophie", wie man sie gewöhnlich bezeichnet, Descartes sowohl als Baco, stehen zum Materialismus in einer engen und bemerkenswerthen Beziehung.

Von Baco insbesondere dürfte es für eine eingehende Forschung fast schwieriger werden, scharf und bestimmt nachzuweisen, worin

er sich vom Materialismus unterscheidet, als was er mit demselben gemein hat.

Unter allen philosophischen Systemen stellt Baco das des Demokrit am höchsten. Er rühmt, dass dessen Schule tiefer als irgend eine andere in das Wesen der Natur eingedrungen sei. Die Betrachtung der Materie in ihren mannigfachen Wandlungen führe weiter als die Abstraction. Ohne Annahme der Atome lasse sich die Natur nicht wohl erklären. Ob Zwecke in der Natur walten, lasse sich nicht bestimmt sagen; jedenfalls müsse der Forscher sich lediglich an die wirkenden Ursachen halten.

Bekanntlich führt man auf Baco und Descartes zwei verschiedene Entwickelungsreihen der Philosophie zurück, deren eine von Descartes über Spinoza, Leibnitz, Kant und Fichte sich bis auf Schelling und Hegel erstreckt, während die andere von Baco durch Hobbes und Locke zu den französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts läuft; indirect müssen wir also auf die letztere Linie auch unseren heutigen Materialismus zurückführen.

Und in der That ist es auch nur zufällig, dass der Name des Materialismus erst im achtzehnten Jahrhunderte aufkam; das Wesen seiner Richtung ist mit Baco gegeben, und nur der Umstand hält uns ab, Baco als den eigentlichen Wiederhersteller der materialistischen Philosophie zu bezeichnen, dass er sein Augenmerk fast ausschliesslich auf die Methode gewandt hatte und dass er über die wichtigsten Punkte sich mit zweideutiger Zurückhaltung äussert. Die abergläubische und eitle Unwissenschaftlichkeit Bacos[60]) stimmt an und für sich mit der materialistischen Philosophie zwar nicht besser aber auch nicht schlechter überein, als mit den meisten anderen Systemen. Nur was den ausgedehnten Gebrauch anlangt, welchen Baco in der Naturerklärung von den „Geistern" (spiritus) macht, seien uns einige Bemerkungen gestattet.

Baco lehnt sich hier an die Ueberlieferung an, aber mit einer Selbständigkeit der Ausführung, welche dem „Erneuerer der Wissenschaften" wenig Ehre machte. „Geister" aller Art spielen in der Kosmologie und Physiologie der neuplatonisch-scholastischen Weltanschauung eine grosse Rolle; zumal auch bei den Arabern, wo die Astralgeister auf dem mystischen Wege der Sympathie und Antipathie mit den in den irdischen Dingen wohnenden Geistern die Welt regieren. Am meisten wissenschaftliche Gestalt gewann die Lehre vom „spiritus" in der Psychologie und Physiologie, wo ihre Nachwirkungen bis

auf die Gegenwart (z. B. im Begriff der schlummernden, geweckten oder erregten „Lebensgeister") sich verfolgen lassen. Hier wurde die Lehre Galens vom psychischen und animalischen „spiritus" in Verbindung mit der Lehre von den vier Säften und den Temperamenten schon früh im Mittelalter mit der aristotelischen Psychologie verschmolzen. Nach dieser Lehre, welche sich z. B. noch in aller Ausführlichkeit in Melanchthons Psychologie vorfindet, werden die vier Fundamentalsäfte in der Leber bereitet (zweiter organischer Prozess, nachdem der erste im Magen stattgefunden); aus dem edelsten Saft, dem Blute wird durch einen neuen Prozess im Herzen der „spiritus vitalis" bereitet, der endlich in den Hirnhöhlen (vierter und letzter Prozess) zum „spiritus animalis" raffinirt wird.

Diese Lehre ist wohl hauptsächlich deshalb so eingewurzelt, weil sie eine dem oberflächlichen Denken genügende Ueberbrückung der Kluft zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem zu bieten schien, wie sie sowohl die Neuplatoniker als auch die christlichen Theologen bedurften. So erscheint z. B. noch bei Melanchthon der materielle und aus der groben Materie allmählich raffinirte spiritus als unmittelbarer Träger von Wirkungen, die dem Begriff nach rein geistige sein sollen, die aber in der That von dem gelehrten Theologen sehr materiell vorgestellt werden. So mischt sich der göttliche Geist mit diesen Lebens- und Seelengeistern des Menschen; wenn aber ein Teufel im Herzen sitzt, so bläst er unter die Geister und bringt sie dadurch in Verwirrung![61])

Für den consequenten Gedanken ist natürlich die Kluft gleich gross zwischen dem Uebersinnlichen und dem feinsten Theilchen der feinsten Materie oder dem gesammten Erdball. Die Geister der modernen „Spiritisten" in England und Amerika haben daher ganz recht, wenn sie ihre Gläubigen gleich recht kräftig am Rockzipfel schütteln, oder wenn sie mit schweren Mobilien im Zimmer herum kutschiren.

Neben jener bescheidnen und der Form nach streng wissenschaftlich gefassten Lehre von den Lebensgeistern im thierischen Organismus steht nun aber die phantastische Lehre der Astrologen und Alchymisten, welche das Wesen aller Dinge in Wirkungen solcher Geister auflöst und dabei jede Grenze zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem beseitigt. Man kann allerdings behaupten, die „Geister" dieser Naturlehre seien schlechthin materieller Natur und identisch mit demjenigen, was wir heutzutage „Kräfte" nennen; aber abgesehen davon, dass eben in unserm Begriffe der „Kraft" vielleicht noch ein

Rest jener Unklarheit steckt, — was sollen wir von einer Materie halten, welche auf andre materielle Dinge nicht durch Druck und Stoss wirkt, sondern durch Sympathie? Man darf nur noch hinzufügen, dass die alchymistisch-astrologische Naturauffassung in ihren phantastischeren Formen den Geistern auch der leblosen Dinge eine Art von Bewusstsein zuschrieb, und man wird den Schritt nicht mehr gross finden bis zu Paracelsus, welcher die „spiritus" anthropomorph gestaltete und die ganze Welt im Grossen und Kleinen mit zahllosen Dämonen bevölkerte, von denen alles Leben und alle Wirkung ausgeht.

Und nun zu Baco! Dem Anscheine nach tritt er allerdings der alchymistischen Naturlehre ziemlich bestimmt entgegen. Er behandelt die Geister oft als Stoffe und materielle Kräfte, so dass man glauben könnte, nirgends zeige sich der Materialismus Bacos deutlicher als in der Lehre von den spiritus. Sieht man aber genauer zu, so findet man, dass er nicht nur alle möglichen abergläubischen Annahmen aus der Weisheit der Kabbalisten in seine Theorie hinübernimmt, sondern dass auch seine materialistische Umdeutung der Magie in „natürliche" Vorgänge äusserst fadenscheinig ist und oft genug ganz ausbleibt. So nimmt z. B. Baco keinen Anstand, den Körpern eine Art von Vorstellungsvermögen zuzuschreiben, den Magneten die Nähe des Eisens „bemerken" zu lassen und die „Sympathie" und „Antipathie" der „spiritus" zur Ursache der Naturvorgänge zu erheben; daher denn der „böse Blick", die sympathische Vertreibung von Warzen u. dgl. in dieser Naturwissenschaft vortrefflich Platz findet.[62]) Damit harmonirt es dann auch sehr gut, wenn Baco sogar in seiner mit Vorliebe behandelten Theorie der Wärme noch die astrologische „Wärme" eines Metalles, Sternbildes u. s. w. ruhig mit der physikalischen Wärme in eine Reihe stellt.

Allerdings hatte die alchymistisch-theosophische Naturanschauung der Kabbala gerade in England, und namentlich auch in den aristokratischen Kreisen so tiefen Boden gewonnen, dass Baco in solchen Dingen nichts Originelles lehrt, sondern nur innerhalb des Ideenkreises seiner Umgebung verweilt, und man darf sogar annehmen, dass Baco in seiner grenzenlosen Kriecherei gerade um des Hofes willen weit mehr von solchen Anschauungen aufnahm, als er vor sich selbst verantworten konnte. Dagegen ist aber auch wieder zu bemerken, dass die Annahme einer Beseelung der ganzen, auch der unorganischen Natur, wie namentlich Paracelsus sie lehrte, in einer

eigenthümlichen Wechselbeziehung zum Materialismus steht. Sie ist das entgegengesetzte Extrem, welches sich mit dem Materialismus nicht nur berührt, sondern sogar vielfach aus ihm hervorgeht, da doch schliesslich der Materie als solcher die Hervorbringung des Geistigen zugeschrieben werden muss — also doch auch wohl in unendlich vielen Abstufungen. Die phantastisch personificirende Ausmalung dieser allgemeinen Beseelung der Materie, wie wir sie bei Paracelsus finden, gehört zu den Abgeschmacktheiten des Zeitalters, von denen sich Baco ziemlich frei zu erhalten wusste. Seine „spiritus" haben keine Hände und Füsse. Auffallend genug bleibt es aber, wie colossalen Missbrauch der „Wiederhersteller der Naturwissenschaften" mit seinen Geistern in der Naturerklärung treiben konnte, ohne schon von den kundigeren Zeitgenossen entlarvt zu werden. Doch das ist unsere Geschichte. Man kann anfassen wo man will, so wird man ähnliche Erscheinungen finden. — Was das vielfach in Frage kommende Verhältniss des Materialismus zur Sittlichkeit betrifft, so darf man unbedenklich annehmen, dass Baco bei grösserer Reinheit und Festigkeit des Charakters durch die Eigenthümlichkeit seines Denkens ohne Zweifel auf streng materialistische Grundsätze wäre geleitet worden. Nicht die unerschrockene Consequenz, sondern die wissenschaftliche Halbheit und Weichlichkeit zeigt sich hier wieder im Bunde mit sittlicher Entartung.

Von Descartes, dem Stammvater der entgegengesetzten Linie philosophischer Diadochen, der den Dualismus zwischen Geist und Körperwelt herstellte, und von dem berüchtigten „Cogito ergo sum" seinen Ausgangspunkt nahm, könnte es scheinen, dass er nur als Gegensatz zur materialistischen Richtung auf deren Consequenz und Klarheit zurückgewirkt habe. Allein wie wollen wir uns dann die Thatsache erklären, dass der schlimmste der französischen Materialisten, De la Mettrie, mit aller Gewalt ein Cartesianer sein wollte, und nicht ohne seine Gründe dafür zu haben? Es findet also auch hier noch ein directerer Zusammenhang statt, den wir im Folgenden erörtern wollen.

Was die Principien der Forschung betrifft, so stellen sich zunächst Baco und Descartes beide negativ gegen alle bisherige Philosophie, insbesondere gegen die aristotelische; beide beginnen mit einem Zweifel an Allem, aber Baco, um sich sodann an der Hand der äusseren Erfahrung zur Auffindung der Wahrheit leiten zu lassen, Descartes, um sie aus jenem Selbstbewusstsein, das ihm bei seinem

Zweifel allein übrig geblieben war, durch deductive Schlüsse herauszuarbeiten.

Hier kann kein Zweifel sein, dass der Materialismus nur auf Seiten Baco's liegt, dass das System des Cartesius von jenen Grundgedanken consequent weiter gebildet zn einem Idealismus hätte führen müssen, bei dem die gesammte Aussenwelt nur als Phänomen erscheint und allein das Ich wahre Wirklichkeit hat.[63]) Der Materialismus ist empirisch und bedient sich des deductiven Weges selten und erst dann, wenn ein hinlängliches Material auf inductivem Wege gewonnen ist, aus dem man alsdann durch freies Schlussverfahren zu neuen Wahrheiten gelangen kann. Descartes begann mit Abstraction und Deduction, und das war nicht nur nicht materialistisch, sondern auch nicht zweckmässig; es leitete mit Nothwendigkeit zu jenen offenbaren Trugschlüssen, an denen unter allen grossen Philosophen vielleicht keiner so reich ist, als Descartes. Allein die deductive Methode trat einmal in den Vordergrund und damit zusammenhängend jene reinste Form aller Deduction, in der Descartes einen ehrenhaften Platz hat noch ausserhalb der Philosophie: die Mathematik. Baco mochte die Mathematik nicht wohl leiden; der Stolz der Mathematiker — vielleicht besser gesagt ihre Strenge missfiel ihm, und er verlangte, dass diese Wissenschaft nur eine Magd der Physik sein, nicht aber sich als Herrin derselben geberden sollte.

So ging denn auch vornehmlich von Descartes jene mathematische Richtung der Naturphilosophie aus, welche an alle Erscheinungen der Natur den Maassstab der Zahl und der geometrischen Figur anlegte. Es verdient Beachtung, dass man noch im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts die Materialisten, bevor diese letztere Bezeichnung allgemeiner geworden war, nicht selten als „mechanici" bezeichnete, d. h. als Leute, die von einer mechanischen Naturbetrachtung ausgingen. Diese mechanische Naturbetrachtung war aber ausgegangen von Descartes, befördert von Spinoza und nicht minder von Leibnitz, wiewohl dieser weit entfernt ist, sich selbst zu den Anhängern dieser Richtung zu zählen.

Knüpft somit in der Hauptsache der Materialismus an Baco an, so war es doch Descartes, der dieser ganzen Betrachtungsweise der Dinge schliesslich jenen Stempel des Mechanismus aufdrückte, der in De la Mettrie's l'homme machine am offensten hervortritt. Auf Descartes war es zurückzuführen, wenn man alle Functionen des

geistigen wie des physischen Lebens schliesslich als das Product mechanischer Vorgänge betrachtete.

Zu einer Naturwissenschaft überhaupt hatte sich Descartes mit der leichtfertigen Folgerung verholfen, dass wir zwar an der Wirklichkeit der Dinge ausser uns zweifeln müssten, dass wir jedoch schliessen könnten, dass dieselben wirklich da seien, weil sonst Gott ein Betrüger sein müsse, da er uns die Vorstellung von der Aussenwelt gegeben habe.

Mit diesem salto mortale ist nun Descartes auf einmal mitten in der Natur, auf einem Felde, das er mit grösserem Erfolge bearbeitete, als die Metaphysik. Was die allgemeine Grundlage der Lehre von der äusseren Natur betrifft, so war Descartes dem strengen Atomismus nicht zugethan; er leugnete die Denkbarkeit der Atome. Selbst wenn es kleinste Theilchen gebe, die auf keine Weise mehr könnten getrennt werden, so müsste doch Gott sie noch theilen können, denn ihre Theilbarkeit sei immer noch denkbar. Allein mit dieser Leugnung der Atome war er doch sehr weit entfernt davon, den aristotelischen Weg einzuschlagen. Seine Lehre von der unbedingten Ausfüllung des Raumes hat nicht nur eine ganz andre Grundlage im Begriff der Materie, sondern sie muss auch in der physikalischen Theorie eine Gestalt annehmen, welche der Atomistik nahe verwandt ist. Hier setzt er an die Stelle der Atome kleine runde Körperchen, die in der That ebenso unverändert bleiben wie die Atome, und nur begrifflich oder der Möglichkeit nach theilbar sind; an die Stelle des leeren Raums, den die alten Atomistiker annahmen, setzte er äusserst feine Splitterchen, die bei der ersten Abrundung der Körperchen sich in den Zwischenräumen gebildet haben. Neben dieser Annahme kann man sich ernstlich fragen, ob nicht die metaphysische Theorie absoluter Raumerfüllung ein blosser Nothbehelf ist, um einerseits nicht zu weit von der orthodoxen Ansicht abzuweichen, anderseits aber doch alle die Vortheile für eine anschauliche Erklärung der Naturvorgänge zu haben, welche die Atomistik darbietet. Descartes erklärte ferner ausdrücklich die Bewegung der Theilchen wie die der Körper aus blosser Uebertragung nach den Gesetzen des mechanischen Stosses. Er nannte zwar die allgemeine Ursache aller Bewegung Gott; im Besonderen aber sind nach ihm alle Körper mit einer bestimmten Bewegung behaftet und jeder Naturvorgang besteht ohne Unterschied des Organischen und des Unorganischen nur aus Uebertragung der Bewegung eines Körpers an andere. Hier

waren alle mystischen Naturerklärungen mit einem Male beseitigt, und zwar durch das gleiche Princip, welchem auch die Atomistiker folgten.

Hinsichtlich der menschlichen Seele, des Punktes, um den sich im achtzehnten Jahrhundert alle Streitigkeiten drehten, war Baco im Grunde auch Materialist. Er nahm zwar die anima rationalis an, jedoch nur aus religiösen Gründen; für begreiflich hielt er sie nicht. Die anima sensitiva aber, die er allein einer wissenschaftlichen Behandlung fähig erachtete, betrachtete Baco im Sinne der Alten als einen feinen Stoff. Ueberhaupt anerkannte Baco gar nicht die Denkbarkeit einer immateriellen Substanz, und zu der Anschauung der Seele als der Form des Körpers im aristotelischen Sinne stimmte seine ganze Denkweise nicht.

Obwohl nun gerade hier der Punkt war, wo Descartes dem Materialismus am schroffsten gegenüber zu stehen schien, so ist es dennoch gerade auch auf diesem Gebiete, wo die Materialisten von ihm höchst folgenschwere Principien entnahmen.

Descartes machte in seiner Corpusculartheorie keinen wesentlichen Unterschied zwischen der organischen und der unorganischen Natur. Die Pflanzen waren Maschinen und von den Thieren gab er, wenn auch nur unter der Form einer Hypothese, zu verstehen, dass er sie in der That auch für blosse Maschinen halte.

Nun beschäftigte sich aber grade das Zeitalter Descartes' auch sehr lebhaft mit der Thierpsychologie. In Frankreich namentlich hatte einer der gelesensten und einflussreichsten Schriftsteller, der geistreiche Skeptiker Montaigne,[64]) den verwegenen Satz populär gemacht, dass die Thiere so viel und oft mehr Vernunft zeigen, als die Menschen. Was aber Montaigne in Form einer Apologie des Raymund von Sabunde leicht hinwarf, das machte Hieronymus Rorarius zum Gegenstande eines besondern im Jahre 1648 von Gabriel Naudäus herausgegebenen Werkes, das den Titel führt: „quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine.“[65])

Dieser Satz schien dem des Descartes schnurstracks zu widersprechen, aber es fand sich dennoch die Synthesis beider, dass die Thiere Maschinen seien und dennoch dächten. Der Schritt vom Thier zum Menschen war alsdann nur noch klein und zum Ueberflusse hatte auch hier Descartes in einer Weise vorgearbeitet, welche ihn als unmittelbaren Vorläufer des ausgesprochenen Materialismus erscheinen lässt. In seiner Schrift: „Passiones animae“ macht er auf

den wichtigen Umstand aufmerksam, dass der todte Körper nicht etwa nur todt ist, weil ihm die Seele fehlt, sondern weil die körperliche Maschine selbst theilweise zerstört ist.[66]) Wenn man bedenkt, dass die ganze Bildung des Seelenbegriffs bei den Naturvölkern aus der Vergleichung des lebenden und todten Körpers hervorgeht und dass die Unkenntniss der physiologischen Vorgänge im sterbenden Körper eine der stärksten Stützen der Annahme des „Seelengespenstes" ist, d. h. jenes feineren Menschen, den die Volkspsychologie als treibende Kraft im Innern des Menschen voraussetzt, so wird man schon in diesem einzigen Punkte einen wichtigen Beitrag zur Durchführung des anthropologischen Materialismus erkennen. Nicht minder wichtig ist die unumwundene Anerkennung der grossen Entdeckung Harvey's von der Circulation des Blutes.[67]) Damit war die ganze aristotelisch-galenische Physiologie gestürzt und wenn auch Descartes die „Lebensgeister" beibehielt, so werden sie doch bei ihm gänzlich frei von jener mystischen Doppelstellung zwischen Materie und Geist und von den unfassbaren Beziehungen der Sympathie und Antipathie zu halb sinnlichen und halb übersinnlichen „Geistern" aller Art. Bei Descartes sind die Lebensgeister ächte, materiell gedachte Materie, consequenter gefasst, als Epikurs Seelenatome mit ihrem Zusatz von Willkür. Sie bewegen sich und wirken Bewegung, ganz wie bei Demokrit, ausschliesslich nach mathematisch-physikalischen Gesetzen. Ein Mechanismus von Druck und Stoss, den Descartes mit grossem Scharfsinn durch alle einzelnen Stufen verfolgt, bildet eine ununterbrochene Kette von Wirkungen der Aussendinge durch die Sinne auf das Gehirn und vom Gehirn durch Nerven und Muskelfasern wieder nach aussen.

Bei diesem Stand der Sache kann man sich ernstlich fragen, ob nicht De la Mettrie am Ende gar recht gehabt habe, als er sich für seinen Materialismus auf Descartes berief und behauptete, der schlaue Philosoph habe seiner Theorie nur um der Pfaffen willen noch eine Seele angeflickt, die eigentlich ganz überflüssig sei. Wenn wir nicht so weit gehen, so ist es namentlich die unverkennbare Bedeutung, welche die idealistische Seite in Descartes' Philosophie hat, was uns davon abhält. So bedenklich es auch steht um die Ableitung des „cogito ergo sum" und so schreiend auch die logischen Sprünge und Widersprüche sind, mit denen der sonst so klar denkende Mann von hier aus die Welt zu construiren sucht, so hat doch der Gedanke, die ganze Summe der Erscheinungen als Vorstellung eines immateriellen

Subjektes zu fassen, eine Bedeutung, welche dem Urheber desselben am wenigsten entgehen konnte. Was Descartes fehlt ist im Grunde genau das, was Kant geleistet hat: die Herstellung einer haltbaren Verbindung zwischen einer materialistisch begriffenen Natur und einer idealistischen Metaphysik, welche diese ganze Natur als eine blosse Summe von Erscheinungen in einem seiner Substanz nach unbekannten Ich betrachtet. Es ist aber psychologisch sehr wohl möglich, dass Descartes die beiden Seiten der Erkenntniss, welche im Kantianismus harmonisch verbunden erscheinen, jede für sich, so sehr sie sich in dieser Vereinzelung zu widersprechen scheinen, klar erfasst hatte und um so zäher festhielt, je mehr er sich genöthigt sah, sie durch einen künstlichen Kitt von gewagten Sätzen zusammenzuhalten.

Uebrigens hat Descartes selbst die ganze metaphysische Theorie, an welche sich jetzt hauptsächlich sein Name heftet, ursprünglich gar nicht für so wichtig gehalten, während er seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Forschungen und seiner mechanischen Theorie aller Naturvorgänge den höchsten Werth beilegte.[68]) Als aber sein neuer Beweis für die Immaterialität der Seele und für das Dasein Gottes unter seinen vom Skepticismus beunruhigten Zeitgenossen so grossen Beifall fand, liess Descartes es sich gern gefallen, als grosser Metaphysiker zu gelten und wandte diesem Theil seiner Lehre steigende Sorgfalt zu. Ob sein ursprüngliches System des Kosmos dem Materialismus etwa noch näher gestanden, als seine spätere Lehre, wissen wir nicht, da er bekanntlich aus Furcht vor dem Clerus sein bereits fertig ausgearbeitetes Werk zurückzog und völlig umarbeitete. Sicher ist nur, dass er — seiner besseren Ueberzeugung entgegen — die Lehre von der Umdrehung der Erde aus demselben entfernte.[69])

Anmerkungen.

1) Einen sehr werthvollen Einblick in die Physiologie der Nationen hat uns neuerdings die Betrachtung der Geschichte unter Gesichtspunkten der Naturwissenschaften und der Volkswirthschaft gegeben und dieses Licht zündet allerdings bis in die ärmsten Hütten hinein, allein es zeigt uns doch nur eine Seite der Sache und die Veränderungen im geistigen Zustande der Völker bleiben noch immer in Dunkel gehüllt, so weit sie sich nicht aus den socialen Veränderungen erklären lassen. Die Liebig'sche Theorie von der Bodenerschöpfung ist zwar von Carey (Grundl. der Socialwissenschaft I, Cap. 3 und 9, III, Cap. 46 u. öfter) zu übertriebenen Folgerungen missbraucht und mit ganz absurden Lehren (vgl. hierüber meine Abhandl. Mill's Ansichten über die sociale Frage u. d. angebl. Umwälzung der Socialwissensch. durch Carey, Duisb. 1866) verschmolzen worden, allein die Richtigkeit dieser Theorie in ihren grossen Grundzügen und ihre Anwendbarkeit auf die Cultur der alten Welt unterliegt keinem Zweifel. Die Getreide exportirenden Provinzen mussten allmählich verarmen und der Entvölkerung verfallen, während um Rom und in ähnlicher Weise um untergeordnete Centralpunkte der Reichthum und die Volksmenge zur intensivsten Form der Landwirthschaft führten, wobei stark gedüngte und sorgfältig bearbeitete kleine Gärten an Obst, Blumen u. s. w. einen höheren Ertrag lieferten, als in den entfernten Gegenden ausgedehnte Landstrecken. (Vgl. Roscher, Nationalökonomik des Ackerbaus, § 46, wo u. A. mitgetheilt wird, dass einzelne Obstbäume in der Nähe von Rom bis 100 Thlr. jährlich eintrugen, während das Getreide in Italien meist nur das 4. Korn lieferte, weil hier nur noch schlechter Boden zum Getreidebau verwandt wurde.) Nun ist aber nicht nur die concentrirte Oekonomie des reichen Verkehrsmittelpunktes empfindlicher gegen Stösse von Aussen, als die Oekonomie eines Landes von mittleren Verhältnissen, sondern sie ist auch abhängig von der Productivität der Peripherie, welche die unentbehrlichen Nahrungsmittel liefert. Die Verwüstung eines fruchtbaren Landes durch Krieg, selbst mit Decimirung der Bevölkerung verbunden, wird schnell von der Arbeit der Natur und des Menschen ausgeglichen, während ein Stoss auf die Hauptstadt, zumal, wenn die Hülfsquellen der Provinzen schon im Schwinden sind, leicht eine totale Zerrüttung hervorruft, weil sie das ganze System des Werthaustausches in seinem Mittelpunkt hemmt und damit die über-

spannten Werthe, welche der Luxus consumirte und schuf, plötzlich in Nichts zerfallen lässt. Aber auch ohne solche Stösse von Aussen musste der Verfall mit beständiger Beschleunigung eintreten, sobald die Verarmung und Entvölkerung der Provinzen so weit gediehen war, dass auch mit gesteigertem Druck der Ertrag derselben nicht mehr auf seiner Höhe gehalten werden konnte. Das ganze Bild dieses Processes würde, was das römische Reich betrifft, wohl ungleich klarer vor uns liegen, wenn nicht die Vortheile einer grossartigen und streng geordneten Centralisation unter den grossen Kaisern des 2. Jahrhunderts dem Uebel die Wage gehalten und sogar eine neue materielle Blüthe an der Grenze des allgemeinen Verfalls hervorgerufen hätten. Auf dieser letzten Blüthe der alten Cultur, deren Segnungen freilich zumeist den Städten und einzelnen bevorzugten Landstrichen anheimfielen, beruht hauptsächlich die günstige Schilderung, welche Gibbon im 1. Kap. der „hist. of the decline and fall of the Roman empire" vom Zustande des Kaiserreiches entwirft. Es ist aber klar, dass das ökonomische Uebel, welchem das Reich schliesslich erliegen musste, damals schon in hohem Grade ausgebildet war. Eine auf Accumulation und Concentration der Reichthümer beruhende „Blüthezeit" kann ihren Höhepunkt sehr wohl erreichen, wenn die Mittel der Accumulation schon zu schwinden beginnen, wie die grösste Hitze des Tages sich einstellt, wenn die Sonne schon im Sinken ist.

Weit früher muss der moralische Verfall bei jenem grossen Centralisationsprocess zum Vorschein kommen, weil die Unterjochung und Verschmelzung zahlreicher und von Grund aus verschiedenartiger Völker und Stämme mit den specifischen Formen der Moral auch die sittlichen Grundsätze selbst in Verwirrung bringt. Sehr richtig zeigt Hartpole Lecky (Sittengesch. Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen, übersetzt von Jolowicz, Leipzig und Heidelberg 1870. I, S. 233 u. f.), wie die römische Tugend, eng verschmolzen mit dem altrömischen Localpatriotismus und der heimischen Religion, durch den Untergang der alten politischen Formen, den Skepticismus und die Einführung fremder Culte zu Grunde gehen musste. Dass aber die fortschreitende Civilisation nicht an die Stelle der alten Tugenden neue und bessere setzte („edlere Sitten und erweitertes Wohlwollen") wird auf drei Ursachen geschoben: das Kaiserthum, die Sklaverei und die Gladiatorenspiele. Sollte darin nicht eine Verwechslung von Ursache und Wirkung liegen? Vgl. den grade bei Lecky kurz vorher so gut dargestellten Contrast zwischen den edlen Absichten des Kaisers Marcus Aurelius und dem Charakter der ihm untergebenen Volksmassen. Der Einzelne kann sich mit Hülfe der Philosophie zu ethischen Grundsätzen erheben, welche von Religion und Politik unabhängig sind; die Volksmassen hatten (im Alterthum noch mehr als heutzutage) das Sittliche nur in der local überlieferten und gewordenen unauflöslichen Verbindung des Allgemeinen und Besondern, des bleibend Gültigen und des Wandelbaren und daher musste die grosse Centralisation des Weltreiches auf diesem Gebiete allenthalben, bei Siegern und Besiegten, zunächst auflösend und zerstörend wirken. Wo ist aber der „normale Gesellschaftszustand" (Lecky, a. a. O. S. 234), der es vermag die Tugenden der untergehenden Gesellschaftsform ohne Weiteres mit neuen zu ersetzen? Dazu gehört vor allen Dingen Zeit

und in der Regel auch das Aufkommen eines neuen populären Typus für die Verschmelzung sittlicher Grundsätze mit sinnlichen Elementen und phantastischen Zuthaten. Sonach erscheint derselbe Process der Accumulation und Concentration, welcher die antike Cultur auf ihre Höhe brachte, auch als die Ursache ihres Verfalls. Ja sogar der eigenthümlich schwärmerische Zug des Gährungsprocesses, aus welchem schliesslich das mittelalterliche Christenthum hervorging, scheint hier seine Erklärung zu finden, denn er deutet entschieden auf ein durch Extreme von Luxus und Entbehrung, Wollust und Leiden überreiztes Nervensystem in den weitesten Schichten der Bevölkerung und dieser Zustand ist wieder lediglich eine Folge der Accumulation, wobei allerdings die Sklaverei den Folgen derselben eine besonders widerwärtige Färbung giebt. — Thatsächliches über die Accumulation im alten Rom s. bei Roscher, Grundl. der National-Oekon. § 204 u. insbes. Anm. 10; über den sinnlosen Luxus bei verfallenden Nationen ebendas. §. 233 u. f., sowie die Abhandlung über den Luxus in Roschers „Ansichten der Volkswirthschaft aus geschichtl. Standpunkte". — Den Einfluss der Sklaverei hat besonders hervorgehoben Contzen, die sociale Frage, ihre Geschichte, Literatur u. Bedeut. in d. Gegenw., 2. Aufl. Leipzig 1872. — Vgl. hierüber auch die folgende Anmerkung.

2) Gibbon, hist. of the decl. cap. 2 schildert, wie die Sklaven, seit die Eroberungen verhältnissmässig geringer wurden, im Preise stiegen und in Folge dessen eine bessere Behandlung erhielten. Je mehr die Zufuhr von Kriegsgefangenen aufhörte, die in den Zeiten der Eroberungskriege oft zu Tausenden billig verkauft wurden, desto mehr sah man sich genöthigt, sie im Inlande zu ziehen und Ehen unter ihnen zu befördern. Dadurch wurde die ganze Masse, die früher auf jedem Gute oft mit raffinirter Berechnung (s. die Briefe Cato's bei Contzen, a. a. O. S. 174) möglichst aus allen Nationen gemischt wurde, gleichmässiger. Dazu kam die ungeheure Anhäufung von Sklaven auf den grossen Gütern und in den Palästen der Reichen; ferner auch die grosse Rolle, welche die Freigelassenen im socialen Leben der Kaiserzeit spielten. — Lecky, a. a. O. S. 272 unterscheidet mit Recht drei Perioden in der Stellung der Sklaven; die älteste, in welcher sie in der Familie gehalten und verhältnissmässig gut behandelt wurden, die zweite, in welcher sich die Zahl der Sklaven gewaltig vermehrte, die Behandlung verschlimmerte, und endlich die dritte, welche mit dem von Gibbon bezeichneten Wendepunkte beginnt. Lecky hebt insbesondre auch den Einfluss der stoischen Philosophie auf mildere Behandlung der Sklaven hervor. — Die Sklaverei reagirte in dieser dritten Periode auf das Culturleben der alten Welt nicht mehr durch den Schrecken grosser Sklavenkriege, wohl aber durch den Einfluss, welchen der unterdrückte Stand mehr und mehr auf die ganze Denkweise der Bevölkerung ausübte. Dieser, den antiken Idealen diametral entgegengesetzte Einfluss machte sich besonders mit der Ausbreitung des Christenthums geltend. Vgl. hierüber Hartpole Lecky, Sittengesch. II. S. 52 u. f.

3) Mommsen, röm. Gesch. III, Kap. 12 bemerkt: „Unglaube und Aberglaube, verschiedene Farbenbrechungen desselben geschichtlichen Phänomens, gingen auch in der damaligen römischen Welt Hand in Hand, und es

fehlt nicht an Individuen, welche sie beide in sich vereinigten, mit Epikur die Götter leugneten, und doch vor jeder Kapelle beteten und opferten." Ebendas. einige Angaben über das Eindringen der orientalischen Culte in Rom. „Als der Senat (im J. 50 v. Chr.) die innerhalb der Ringmauer angelegten Isistempel niederzureissen befahl, wagte kein Arbeiter, die erste Hand daran zu legen und der Consul Lucius Paullus musste selber den ersten Axtschlag thun; man konnte darauf wetten, dass, je lockerer ein Dirnchen war, es desto frömmer die Isis verehrte." — Vgl. ferner Lecky, Sitteng. I. S. 337.

4) Es ist daher unbillig und ungenau zugleich, wenn Draper in seiner in mancher Beziehung verdienstvollen „Gesch. der geistigen Entwickelung Europa's" (übers. v. Bartels, 2. Aufl. Leipzig 1871) den Epikureismus mit der heuchlerischen Irreligiosität des Weltmannes identificirt, welcher die Menschheit „mehr als die Hälfte ihrer Corruption" zu verdanken habe (S. 128 der Uebersetz.). So unabhängig sich Draper in seinem Endurtheil und seiner gesammten Auffassungsweise zeigt, so tritt doch offenbar in der Darstellung Epikurs und vielleicht noch mehr in der Art, wie er Aristoteles zu einem Erfahrungsphilosophen macht, der Einfluss missverstandner Tradition hervor.

5) Zeller, Phil. d. Griechen III, 1, S. 289: „Der Stoicismus ist mit Einem Wort nicht bloss ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System; er ist als solches . . . bereits von seinen ersten Vertretern aufgefasst worden, und hat in der Folge gemeinschaftlich mit dem Platonismus den Besten und Gebildetsten, so weit der Einfluss griechischer Cultur reichte, beim Verfall der alten Nationalreligionen einen Ersatz, ihrem Glaubensbedürfniss eine Befriedigung, ihrem sittlichen Leben eine Stütze geboten." Lecky, Sitteng. I, S. 279 sagt von den römischen Stoikern der beiden ersten Jahrhunderte: „Bei Todesfällen von Familienmitgliedern, wo das Gemüth für Eindrücke am empfänglichsten ist, wurden sie gewöhnlich herbeigerufen, um die Ueberlebenden zu trösten. Sterbende baten in den letzten Lebensstunden um ihren Trost und ihre Unterstützung. Sie wurden die Führer des Gewissens sehr vieler, die wegen Lösung verwickelter Fälle der praktischen Moral, oder unter dem Einflusse der Verzweiflung oder der Gewissensbisse an sie sich wendeten." Ueber das Erlöschen des stoischen Einflusses und seine Verdrängung durch die neuplatonische Mystik vgl. Lecky, a. a. O. S. 287. — Zeller III, 2, S. 381 bemerkt: „Der Neuplatonismus ist ein religiöses System, und er ist dies nicht bloss in dem Sinn, in welchem auch der Platonismus und Stoicismus so genannt werden können: er begnügt sich nicht damit, eine an die Gottesidee geknüpfte, aber auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Weltanschauung auf die sittlichen Aufgaben und das Gemüthsleben des Menschen zu beziehen; sondern seine wissenschaftliche Weltansicht selbst spiegelt von Anfang bis zu Ende den religiösen Gemüthszustand des Menschen in sich ab, sie ist durchaus von dem Interesse beherrscht, seinem religiösen Bedürfniss entgegen zu kommen, ihn zur innigsten persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zu führen."

6) Eine Schilderung dieses Extremes, wie es sich namentlich seit dem 3. Jahrhundert geltend machte, s. bei Lecky, Sittengesch., II. S. 85 u. ff.

7) Ueber die Ausbreitung des Christenthums vgl. das berühmte 15. Kapitel bei Gibbon, das reich ist an Material zur Beurtheilung dieses Vorgangs von den verschiedensten Gesichtspunkten. Richtigere Anschauungen vertritt jedoch Hartpole Lecky in seiner Sittengeschichte Europa's und in der Geschichte der Aufklärung in Europa. — Als Hauptwerk von theologischer Seite ist zu nennen: Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Von geschichtsphilosophischem Standpunkte: E. v. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. München 1854. — Weitere Literatur s. bei Ueberweg, in der Gesch. d. Phil. der patristischen Zeit, einem Abschnitte des Grundrisses, der leider nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden hat (vgl. m. Biographie Ueberwegs, Berlin 1871, S. 21 u. 22). — Ueber die Wundersucht jener Zeiten vgl. insbesondre Lecky, Sittengesch. I, S. 322 u. ff. — Ebendas. S. 325 über wunderthätige Philosophen. S. 326: „Auf der Woge der Leichtgläubigkeit, welche diesen langen Zug morgenländischen Aberglaubens und morgenländischer Sagen mit sich führte, schwamm das Christenthum in das römische Kaiserreich, und Freund und Feind nahm seine Wunder als die gewöhnlichen Gefährten einer Religionslehre auf."

8) Wie sehr der Einfluss der christlichen Armenpflege empfunden wurde, zeigt die merkwürdige Thatsache, dass Julian, „der Abtrünnige", bei seinem Versuche, das Christenthum durch eine philosophisch-hellenische Staatsreligion zu verdrängen, in diesem Punkte den Vorzug des Christenthums vor der alten Religion offen anerkannte. Er befahl desshalb, um hierin mit den Christen zu wetteifern, in jeder Stadt Xenodochien anzulegen, in welchen Fremdlinge ohne Unterschied des Glaubens Aufnahme finden sollten. Zum Unterhalt derselben und zur Vertheilung an die Armen wies er bedeutende Mittel an. „Denn schimpflich ist es," schrieb er an Arsacius, den Erzpriester von Galatien, „wenn von den Juden keiner bettelt, die götterfeindlichen Galiläer aber nicht nur die übrigen ernähren, sondern auch die unsrigen, die wir hülflos lassen." Lasaulx, Untergang des Hellenismus. S. 68.

9) Vgl. Tacitus Annalen 15, Cap. 44, wo es von Nero heisst, er habe die Schuld für den Brand Roms auf die Christen geschoben. Er „belegte diejenigen mit den ausgesuchtesten Strafen, welche, wegen ihrer Abscheulichkeit verhasst, vom Volke Christianer genannt wurden. Dieses Namens Urheber, Christus, war unter des Tiberius Herrschaft vom Procurator Pontius Pilatus hingerichtet worden. Die unselige Schwärmerei, für den Augenblick unterdrückt, brach neuerdings aus, nicht nur in Judäa, dem Mutterlande dieses Unwesens, sondern auch in Rom, wo überall her alles Scheussliche und Schandbare zusammenströmt und Anhang gewinnt. Also wurden zuerst solche ergriffen, die sich dazu bekannten, dann auf deren Angabe eine grosse Menge, die nicht sowohl der Brandstiftung, als vielmehr des Hasses gegen die Menschheit überwiesen waren." Das Zusammenhalten unter sich, verbunden mit Hass gegen alle Andern wurde auch den Juden sehr zum Vorwurf gemacht. Lasaulx, Untergang des Hellenismus, S. 7 u. ff. zeigt die innere Nothwendigkeit dieser römischen Auffassung unter An-

führung ähnlicher Urtheile von Suetonius und dem jüngeren Plinius. Ebendas. sehr richtige Hinweise auf die den Römern und Griechen fremde Intoleranz der monotheistischen Religionen, von denen namentlich das Christenthum von Anfang an offensiv auftrat. — Gibbon zählt unter die wichtigsten Ursachen der schnellen Ausbreitung des Christenthums den intoleranten Glaubenseifer und die Erwartung einer andern Welt. — Ueber die Bedrohung des gesammten Menschengeschlechtes mit ewigen Höllenqualen und die Wirkung dieser Drohung auf die Römer vgl. Lecky, Sittengeschichte I, S. 366 u. ff.

10) Schlosser's Weltgesch. f. d. deutsche Volk, bearb. v. Kriegk IV, S. 426 (Gesch. der Römer, XIV. 7).

11) Für die neuere Zeit darf hier besonders an den Wendepunkt erinnert werden, der mit der Popularisirung des Newtonschen Weltsystems durch Voltaire eintrat.

12) Interessant ist, wie in der Muhammedanischen Orthodoxie die Atome zu Hülfe genommen werden, um die transcendente Schöpfung durch einen ausserweltlichen Gott dem Verständniss näher zu führen. Vgl. Renan, Averroès et l'Averroisme, Paris 1852, p. 80.

13) Zwar waren auch die schwärmerischen Neuplatoniker, wie Plotin und Porphyrius entschiedne Gegner des Christenthums (Porphyrius schrieb 15 Bücher gegen die Christen), allein innerlich standen sie der christlichen Lehre am nächsten, wie sie denn auch ohne Zweifel auf die weitere Entwickelung der christlichen Philosophie Einfluss gewonnen haben. Innerlich ferner standen schon Galenus und Celsus (wiewohl auch dieser nicht, wie man früher glaubte, Epikureer, sondern Platoniker ist; s. Uebervwegs Grundr. § 65); am fernsten die Skeptiker aus der Schule des Aenesidemus und die „empirischen Aerzte“ (Zeller III, 2, 2. Aufl., S. 1 u. ff.), besonders Sextus Empiricus.

14) Schon sehr alt ist daher auch die Verallgemeinerung der Begriffe „Epikureer“ und „Epikureismus“ im Sinne des Gegensatzes schlechthin gegen die transcendente Gotteslehre und die ascetische Dogmatik. Während die epikureische Schule (s. oben, S. 96) unter allen Philosophenschulen des Alterthums das bestimmteste Gepräge und den geschlossensten Zusammenhang aller Lehren bewahrte, bezeichnet schon der Talmud Sadduceer und Freidenker überhaupt als Epikureer. Im 12. Jahrhundert erscheint in Florenz eine Partei von „Epikureern“, welche schwerlich im Sinne des strengen Schulbegriffs zu fassen ist; ebensowenig wie die Epikureer, welche Dante in feurigen Gräbern ruhen lässt (vgl. Renan, Averroès, p. 123 und 227). Eine ähnliche Verallgemeinerung hat übrigens auch der Name der „Stoiker“ erfahren.

15) Renan, Averroès, p. 76-ff. zeigt, wie die möglichst abstracte Fassung des Gottesbegriffs wesentlich gefördert wurde durch die Bestreitung der christlichen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Die vermittelnde Schule der „Motazeliten“ vergleicht Renan mit der Schule Schleiermachers.

16) Zu der ersteren dieser Ansichten bekannte sich Avicenna, während die zweite, nach einer von Averroes angeführten Meinung, seine wahre

Ansicht gewesen sein soll. Averroes selbst lässt alle Veränderung und Bewegung in der Welt und insbesondre das Werden und Vergehen der Organismen „der Möglichkeit nach" schon in der Materie liegen und Gott hat nichts zu thun, als die Möglichkeit in Wirklichkeit überzuführen. Sobald man sich aber auf den Standpunkt der Ewigkeit stellt, schwindet der Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, da in ewiger Folge alles Mögliche auch in Wirklichkeit übergeht. Damit schwindet aber im Grunde für den höchsten Standpunkt der Betrachtung auch der Gegensatz von Gott und Welt. Vgl. Renan, Averroès, p. 73 u. p. 82 u. ff.

17) Diese Ansicht, welche in der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός (de anima III, 5) ihre Stütze findet, hat man als „Monopsychismus" bezeichnet, d. h. als die Lehre, dass die unsterbliche Seele (im Unterschied von der vergänglichen thierischen Seele) in allen derselben theilhaftigen Wesen ein und dieselbe sei.

18) Vgl. Humboldts Kosmos II, S. 258 u. ff. — Draper, Gesch. d. geist. Entwickl. Europa's (übers. v. Bartels, 2. Aufl. Leipzig 1871), S. 361 u. ff. Der Verf., der auf naturwissenschaftlichem Gebiete am besten bewandert ist (vgl. oben Anm. 4) beklagt (S. 363) „die systematische Art, wie die Literatur Europas es zu Stande gebracht hat, unsre wissenschaftlichen Verpflichtungen gegen die Mohammedaner aus den Augen zu rücken."

19) Vgl. Liebig, chemische Briefe, 3. u. 4. Brief. Der Ausspruch: „Die Alchemie ist niemals etwas Andres als die Chemie gewesen" geht wohl etwas zu weit. Was die Verwahrung gegen die Verwechslung derselben mit der Goldmacherkunst des 16. und 17. Jahrhunderts betrifft, so darf doch nicht übersehen werden, dass diese nur verwilderte Alchemie ist, wie der Nativitätenschwindel des gleichen Zeitalters verwilderte Astrologie. Der grosse Unterschied zwischen dem Geiste der modernen Chemie und der mittelalterlichen Alchemie lässt sich am klarsten an dem Verhältnisse zwischen Experiment und Theorie nachweisen. Für den Alchemisten stand die Theorie in ihren Grundzügen unerschütterlich fest; sie war dem Experiment übergeordnet und wenn dasselbe ein unerwartetes Resultat ergab, so wurde dieses der Theorie, die einen aprioristischen Ursprung hatte, künstlich angepasst. Sie war daher wesentlich auf die Hervorbringung des zum Voraus vermutheten Resultates gerichtet, weniger auf freie Forschung. Allerdings ist diese Richtung des Experiments auch in der heutigen Chemie noch wirksam genug und die Autorität der allgemeinen Theorien ist, wenn auch nicht grade in der jetzigen, so doch in einer nicht weit hinter uns liegenden Periode eine sehr bedeutende gewesen, immerhin ist das Princip der modernen Chemie das empirische; das der Alchemie war trotz ihrer empirischen Resultate das aristotelisch-scholastische. Die wissenschaftliche Form der Alchemie wie der Astrologie beruht auf der consequenten Durchführung gewisser einfacher aber in ihren Combinationen der grössten Mannichfaltigkeit fähiger Fundamentalsätze über die Natur aller Körper und ihre gegenseitigen Beziehungen. — Ueber die Förderung des wissenschaftlichen Geistes durch die Astrologie in ihrer reineren Form vgl. noch Hartpole Lecky, Geschichte der Aufklärung in Europa, übersetzt von Jolowicz, S. 215 u. f., wo auch in Anmerkung 1) zu S. 216 mehrere Beispiele kühner Ideen

astrologischer Freidenker. — Vgl. auch Humboldts Kosmos II, S. 256 u. ff.

20) Draper, Gesch. d. geist. Entwickl. Europas, übers. v. Bartels, 2. Aufl. S. 306 u. ff. — Weniger günstig beurtheilen die Medicin der Araber Häser, Gesch. d. Med. (2. Aufl. Jena 1853) § 173 u. ff. und Daremberg hist. des sciences médicales. Paris 1870; ihre grosse Thätigkeit auf diesem Gebiete geht jedoch auch aus diesen Darstellungen hervor.

21) Vgl. Wachler, Handb. der Gesch. d. Liter. II, § 87. — Meiners, hist. Vergleich der Sitten u. s. w. des Mittelalters mit d. unsr. Jahrh., II, S. 413 u. ff. — Daremberg, hist. des sciences méd. I, p. 259 u. ff. zeigt, dass die medicinische Bedeutung von Salerno älter ist, als der Einfluss der Araber und dass hier wahrscheinlich Traditionen aus dem Alterthum fortlebten. Die Schule gewann jedoch durch Kaiser Friedrich II. einen bedeutenden Aufschwung.

22) Die Behauptung, Averroes, oder Kaiser Friedrich II. oder irgend ein andrer verwegner Freigeist habe Mohammed, Christus und Moses die „drei Betrüger" genannt, erscheint im Mittelalter in der Regel als falsche Denunciation und als ein Mittel Personen von freier Richtung verhasst und verdächtig zu machen. Später machte man ein Buch über die drei Betrüger zum Gegenstande dieser Fabel und eine grosse Reihe freisinniger Männer (s. das Verzeichniss derselben bei Genthe, de impostura religionum, Leipz. 1833, S. 10 u. f., sowie bei Renan, Averroès, p. 235) wurden beschuldigt, ein Buch verfasst zu haben, das gar nicht existirte, bis endlich der Eifer, mit welchem die Frage der Existenz desselben erörtert wurde, die literarische Industrie veranlasste, solche Schriften, die dann schwach genug ausfielen, nachträglich zu fabriciren. Näheres s. bei Genthe, a. a. O.

23) Hammer, in seiner auf den orientalischen Quellen beruhenden Geschichte der Assassinen, (Stuttg. u. Tüb. 1818) huldigt ganz der Auffassung, welche die Assassinen in Betrüger und Betrogene theilt und in den höchsten Graden nichts als kalte Berechnung, absoluten Unglauben und ruchlosen Egoismus erblickt. Allerdings geben die Quellen hierzu Anlass genug; dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass dies die gewöhnliche Art ist, wie eine siegreiche Orthodoxie mit überwundenen Secten umgeht. Es steht damit, abgesehen von den häufigen Fällen böswilliger Erdichtung grade wie mit der Beurtheilung sogenannter „Heuchler" im individuellen Leben. Auffallende Frömmigkeit ist dem Volke entweder ächte Heiligkeit oder ein schnöder Deckmantel alles Schlechten; für die psychologische Feinheit der Vermischung ächt religiöser Empfindungen mit grobem Egoismus und lasterhaften Trieben hat die gewöhnliche Auffassung solcher Erscheinungen wenig Verständniss. Hammer legt seine eigne Anschauung vom psychologischen Grunde des Assassinenthums in folgenden Worten (S. 20) nieder: „Unter allen Leidenschaften, welche je Zungen, Federn und Schwerter in Bewegung gesetzt, den Thron umgestürzt, und den Altar erschüttert haben, ist Herrschsucht die erste und mächtigste. Verbrechen sind ihr willkommen als Mittel, Tugenden als Larve. Nichts ist ihr heilig, und dennoch flüchtet sie sich am liebsten, weil am sichersten, zu dem Heiligsten der Menschheit, zur Religion. Daher die Geschichte der Religionen nirgends stürmischer und

blutiger, als wo die Tiare mit dem Diadem vereint demselben grössere Macht ertheilte, als von demselben empfing.“ Aber wo wäre eine Priesterschaft, die nicht herrschsüchtig wäre, und wie kann Religion noch das Heiligste der Menschheit sein, wenn ihre ersten Diener in ihr nichts finden, als ein Mittel ihre Herrschsucht zu befriedigen? Und warum ist denn die Herrschsucht eine so häufige und so gefährliche Leidenschaft, da sie doch meistens nur auf einem dornenvollen und höchst unsichern Wege zu jenem Genussleben führt, das man als Endziel aller Egoisten hinstellt? Offenbar spielt bei der Herrschsucht sehr häufig und in den grossen Fällen der Weltgeschichte fast immer ein Ideal mit, welches theils an sich überschätzt, theils aber in eine einseitige Beziehung zur eignen Person als seinem unentbehrlichen Träger gesetzt wird. Dies ist auch der Grund, warum grade religiöse Herrschsucht so besonders häufig ist, denn die Fälle in welchen die Religion von einem herrschsüchtigen aber nicht religiösen Charakter als Hauptthebel benutzt wird, dürften in der Geschichte sehr selten sein. — Diese Betrachtungen passen auch auf die Jesuiten, welche in gewissen Perioden ihrer Geschichte gewiss dem Assassinenthum, wie Hammer es fasst, sehr nahe gekommen sind, während sie doch schwerlich ohne Beihülfe von ächtem Fanatismus im Stande gewesen wären, ihre Macht in den Gemüthern der Gläubigen zu begründen. Hammer stellt dieselben (S. 337 und öfter) jedenfalls mit Recht mit den Assassinen in Parallele; wenn er aber (S. 339) auch die Königsmörder der französischen Revolution für wichtig hält, Satelliten des „Alten vom Berge“ gewesen zu sein, so zeigt das, wie leicht solche Generalisation zur Verkennung des Eigenthümlichen historischer Erscheinungen führen kann. Jedenfalls war der politische Fanatismus der französischen Schreckensmänner im ganzen sehr aufrichtig und ungeheuchelt.

24) Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, II, S. 4 will in der ganzen Scholastik nur Theologie und Logik finden, aber durchaus keine „Philosophie“. Sehr richtig ist übrigens, dass sich die verschiednen Perioden der Scholastik fast nur nach dem Einfluss des allmählich reicher fliessenden Schul-Materials unterscheiden lassen. (So dürfte z. B. auch Ueberwegs Eintheil. in die 3 Perioden der unvollständigen, der vollständigen und der wieder sich auflösenden Accomodation der aristotel. Philosophie an die Kirchenlehre sich unhaltbar erweisen.) — Ebendas. s. eine vollständige Aufzählung des Schulmaterials, über welches das Mittelalter anfangs verfügte.

25) Letzteres ist sehr gut nachgewiesen von Dr. Schuppe in seiner Schrift „die aristotelischen Kategorieen“, Berlin 1871. Weniger zwingend scheint mir die Beweisführung gegenüber Bonitz in Beziehung auf die Auffassung des Ausdrucks κατηγορίαι τοῦ ὄντος. Der im Text gewählte Ausdruck sucht diese Streitfrage, deren Erörterung hier zu weit führen würde, zu umgehen. Nach Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 192 erhält das faktisch bestehende Seiende mittelst der in den Kategorieen ausgesagten Momente seine volle concrete Bestimmtheit.

26) Prantl, Gesch. d. Logik, II, S. 17 u. f., insbes. Anm. 75).

27) Ueberweg, Grundriss, I, 4. Aufl. S. 172 und S. 175. — Die dort gegebenen Nachweisungen genügen für unsern Zweck vollständig, da es

sich hier nicht um eine neue Auffassung der aristotelischen Metaphysik handelt, sondern nur um eine kritische Erörterung anerkannt aristotelischer Begriffe und Lehrsätze.

28) Kants Kritik d. r. Vernunft, Elementarl. II. Thl. 2. Abth., 2. Buch, 3. Hauptst., 4. Abschn. — Bd. III, S. 409 der Hartenstein'schen Ausg. — Kant handelt dort von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes und zeigt, dass „Sein“ überhaupt kein reales Prädikat ist, d. h. kein „Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte.“ So enthält also das Wirkliche nichts mehr (in seinem Begriff) als das bloss Mögliche und Wirklichkeit ist das Sein desselben Dinges als Gegenstand, von welchem ich bei der (rein logischen) Möglichkeit nur den Begriff habe. Zur Erläuterung dieses Verhältnisses braucht Kant folgendes Beispiel: „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt werden.“ Das im Text beigefügte Beispiel eines Tresorscheines sucht den Sachverhalt genauer zu veranschaulichen, indem neben der bloss logischen Möglichkeit (den gedachten hundert Thaler) auch noch ein Wahrscheinlichkeitsgrund in's Spiel gezogen wird, der auf einer partiellen Einsicht in die Bedingungen beruht, welche auf die wirkliche Auszahlung von hundert Thalern Einfluss haben. Diese Bedingungen (partiell erkannt) sind das, was Ueberweg (im Anschluss an Trendelenburg; vgl. Ueberw. Logik, 3. Aufl., S. 167, § 69) „reale Möglichkeit“ nennt. Der Schein eines problematischen Verhältnisses entsteht hier nur dadurch, dass wir die von uns gedachte Beziehung zwischen dem rein wirklichen Vorhandensein der Bedingungen und dem in einem späteren Zeitmomente ebenfalls wirklichen Sein des Bedingten in das Object versetzen.

29) Krug, Gesch. der preuss. Staatsschulden. Breslau 1861, S. 82.

30) Die vollständige Definition de anima II, 1 lautet: ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει τοιούτου δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν; nach v. Kirchmanns Uebersetzung (phil. Bibl. Bd. 43): „Die Seele ist die erste vollendete Wirklichkeit eines dem Vermögen nach lebendigen Naturkörpers, und zwar eines solchen, der Organe hat.“ Ebendas. im Ganzen treffende Erläuterungen; wenn aber v. Kirchmann sagt (S. 58) diese Definition sei gar keine Definition der Seele im modernen Sinne, sondern nur eine Definition der organischen Kraft, welche dem Menschen mit Thier und Pflanze gemeinsam ist, so kann das nicht richtig sein, denn Aristoteles schickt die Erklärung voraus, er wolle einen allgemeinen Begriff der Seele geben, also einen solchen der alle Arten von Seelen umfasst. Das

kann aber nicht heissen, wie Kirchmann es fasst: den Begriff einer Seelen-Art, welche allen beseelten Wesen gemein ist, neben welcher aber ein Theil derselben auch noch eine andre, in der Definition nicht begriffene Art von Seele haben könnte. Vielmehr muss die Definition die menschliche Gesammtseele sammt ihren höheren Vermögen ebenso gut umfassen, als z. B. die Pflanzenseele, und dies ist auch in der That der Fall; denn nach aristotelischer Auffassung ist der menschliche Leib als Organismus für eine vernünftige Seele geschaffen, und diese bildet also auch die Verwirklichung desselben, indem sie die niederen Vermögen mit in sich schliesst. Dass diese Auffassung mit einem Theil der modernen Systeme der Psychologie (sofern diese der Seele nur die Functionen des Bewusstseins zuschreiben) nicht in Einklang zu bringen ist, berechtigt uns nicht, sie als eine bloss physiologische aufzufassen. Lässt doch Aristoteles — hierin besonnener als manche Neueren — auch beim Denken die Vernunft mit dem sinnlichen Phantasiebild zusammenwirken!

31) Fortlage, System der Psychol. 1855, I, S. 24 sagt: „Die negative Grösse eines Immateriellen, von welchem die Sphäre des äusseren Sinnes beherrscht sei, wurde von Aristoteles durch den räthselhaften und vieldeutigen, darum tiefsinnig scheinenden Ausdruck der ἐντελέχεια fixirt, und gleichsam aus nichts zu etwas gemacht.“ Hieran ist das letztere unzweifelhaft richtig, dass Aristoteles mit der Annahme der Entelechie aus nichts den Schein eines Etwas gemacht habe. Dies trifft aber nicht nur den Seelenbegriff, sondern die gesammte Anwendung des Wortes ἐντελέχεια und weiterhin die gesammte aristotelische Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit. In den Dingen ist ein für allemal nichts als vollkommene Wirklichkeit. Jedes Ding an sich genommen ist Entelechie und wenn man ein Ding und seine Entelechie nebeneinander stellt, so läuft dies auf eine reine Tautologie hinaus. Dies ist aber bei der Seele durchaus nicht anders als in allen andern Fällen. Des Menschen Seele ist nach Aristoteles der Mensch. Diese Tautologie gewinnt nur dadurch innerhalb des Systems eine weiter gehende Bedeutung, dass 1) dem wirklichen und vollendeten Menschen das Scheinbild und Trugbild des Körpers als eines bloss möglichen Menschen gegenübergestellt wird (vgl. übrigens die folgende Anm.) und dass 2) das wirkliche und vollendete Wesen mit derselben Zweideutigkeit, welche uns im Begriff der οὐσία so auffallend entgegentritt, nachmals wieder mit dem essentiellen oder begrifflichen Theil des Wesens verwechselt wird. Aristoteles hat daher auch „die negative Grösse eines Immateriellen“ in seinem Seelenbegriff nicht weiter fixirt, als im Begriff der Form überhaupt. Erst die neuplatonische Auffassung des Uebersinnlichen brachte die Mystik auch in den Begriff der Entelechie, in welchem sie dann allerdings trefflich wuchern konnte.

32) Vgl. de anima II, 1, S. 61 in der v. Kirchmannschen Uebersetzung: „Auch ist nicht das, was seine Seele verloren hat, das dem Vermögen nach Lebendige, sondern das, was sie hat; dagegen ist der Same und die Frucht ein solcher Körper dem Vermögen nach“. Hier sucht Aristoteles dem sehr berechtigten Einwand auszuweichen, dass nach seinem System jeder Mensch aus einem fertigen todten Körper durch Hinzutritt der Entelechie entstehen

müsste. Er kann nun allerdings mit Recht behaupten, dass der Leichnam sich dazu nicht mehr eigne, weil er nämlich auch kein vollkommner Organismus mehr ist (es fragt sich übrigens noch, ob Aristoteles so weit gedacht hat; vgl. die Anm. Kirchmanns zu der Stelle); aber dann lässt sich eben auch kein Fall mehr aufweisen, wo der „der Möglichkeit nach" lebende Körper vom wirklich lebenden unterschieden wäre und deshalb flüchtet Aristoteles zu Samen und Frucht. Hier entsteht der Schein einer Berechtigung seines Gegensatzes, aber auch nur der Schein, denn Samen und Frucht sind auch schon belebt und haben eine zum Wesen des Menschen gehörige Form. Wollte man aber etwa mit Anwendung des im Text erklärten Relativismus von Form und Stoff sagen: der Embryo hat allerdings die Form (und also Entelechie) des Embryo, aber in Beziehung auf den fertigen Menschen ist er nur Möglichkeit und also Stoff, so klingt das bestechend, so lange man nur die Extreme ins Auge fasst und den Act der Verwirklichung mit schnellem Blicke überschaut. Will man aber diese Betrachtungsweise festhalten und durch die einzelnen Stufen verfolgen, so zerrinnt das ganze Trugbild wieder in nichts, denn Aristoteles hat schwerlich sagen wollen, der Jüngling sei der Körper des Mannes, weil er die Möglichkeit desselben ist.

33) Allerdings wurde die Trennung der anima rationalis von den niederen Seelenvermögen von der Kirche bekämpft und sogar das Gegentheil auf dem Concil zu Vienne (1311) zum Dogma erhoben; allein die bequemere und besser zu Aristoteles passende Anschauungsweise kehrte beständig wieder.

34) Den Widerspruch in der Lehre vom νοῦς mit Beziehung auf die Unsterblichkeitslehre anerkennt auch Ueberweg, Grundriss I, 4. Aufl., S. 182 Vgl. übrigens oben Anm. 55 zum ersten Abschnitt.

35) Siehe Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande III, S. 184.

36) Vgl. darüber, ausser Prantl, namentlich auch Barach, zur Gesch. des Nominalism. vor Roscelin, Wien 1866, wo ein sehr ausgebildeter Nominalismus in einem Manuscript des 10. Jahrh. nachgewiesen wird.

37) So an einzelnen Stellen Albertus Magnus; vgl. Prantl, III, S. 97 u. f.

38) Der Nachweis des Zusammenhanges zwischen der Verbreitung der byzantinischen Logik im Abendlande und dem Ueberhandnehmen des Nominalismus ist eines der werthvollsten Ergebnisse von Prantl's Geschichte der Logik im Abendlande. Dass Prantl selbst die Richtung Occams gar nicht als „Nominalismus", sondern als „Terminismus" (vom logischen „terminus", dem Hauptwerkzeuge dieser Schule) bezeichnet, kann für uns, da wir den Gegenstand nur streifen, nicht massgebend sein. Wir fassen daher den „Nominalismus" einstweilen noch in dem weiteren Sinne jener Gesammtopposition gegen den Platonismus, welche die Universalia nicht als Dinge gelten lässt. Für Occam sind sie freilich nicht „Namen", sondern „termini", welche die unter ihnen begriffenen Dinge repräsentiren. Der „terminus" ist Bestandtheil eines im Geiste gebildeten Urtheils; er hat nicht die mindeste Existenz ausserhalb der Seele, aber er ist auch nicht rein willkürlich, wie das Wort, mit welchem er ausgedrückt werden kann, sondern er entsteht

mit natürlicher Nothwendigkeit im Verkehr des Geistes mit den Dingen. — Vgl. Prantl, III, S. 344 u. f., insbes. Anm. 782.

39) Prantl, III, S. 328. — Die Forderung der Denkfreiheit bezieht sich allerdings nur auf philosophische Sätze (vgl. die Bemerkungen im folgenden Kapitel über die zwiefache Wahrheit im Mittelalter); da aber die Theologie im Grunde nur ein Gebiet des Glaubens, nicht des Wissens bleibt, so hat die Forderung Geltung für das ganze Gebiet des wissenschaftlichen Denkens.

40) Dabei verkennt Occam den Werth der allgemeinen Sätze keineswegs. Er lehrt sogar, dass die Wissenschaft sich auf die Universalien beziehe, nicht direct auf einzelne Dinge, aber sie bezieht sich nicht auf Universalien als solche, sondern lediglich auf Universalien als Ausdruck der unter ihnen begriffenen Individuen. — Prantl, III, 332 u. f., insbes. Anm. 750.

41) Prantl, Gesch. d. Logik III, S. 1 bemerkt, es könne nicht oft genug hervorgehoben werden, „dass das sogenannte Wiedererwachen des Alterthums für Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften grösstentheils bereits im 13. Jahrhundert, eben durch das Bekanntwerden des Aristoteles und der arabischen Literatur stattfand."

42) Die hieher gehörigen Thatsachen findet man eingehend mitgetheilt in Renan's Averroès (Paris 1852) II, 2 u. 3. Eine übersichtliche Zusammenstellung alles dessen, was sich speciell auf die Lehre von der zweifachen Wahrheit bezieht, enthält Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter. Berlin 1871.

43) Maywald, zweif. Wahrh., S. 11. — Renan, Averroès, p. 219.

44) Maywald, S. 13; Renan, p. 208, woselbst auch nach Hauréau, philos. scholast., Bemerkungen über den Zusammenhang des englischen Averroismus mit der Franciscanerpartei.

45) Renan, Averroès, p. 258: „Le mouvement intellectuel du nord-est de l'Italie, Bologne, Ferrare, Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement q'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre, pour obtenir une augmentation de salaire. Padoue d'un autre côté, n'est que le quartier latin de Venise; tout ce qui s'enseignait à Padoue, s'imprimait à Venise."

46) Renan, Averroès, p. 257 u. 326 u. fl.

47) Renan, Averroès, p. 283.

48) Cap. XIII und XIV. Im letzten Cap. (XV) ist dann nur noch die Unterwerfung unter das Urtheil der Kirche ausgesprochen: es sprechen keine natürlichen Gründe für die Unsterblichkeit; also beruht dieselbe einzig auf der Offenbarung. Die stärksten Stellen finden sich von S. 101 bis gegen Schluss in der Ausgabe von Bardili (Tübingen 1791); S. 118 u. ff. einer Ausgabe ohne Druckort, 1534. Die älteren Ausgaben kenne ich nicht. — Die in der ersten Auflage mitgetheilten Stellen waren entnommen aus M. Carriere, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u.

Tüb. 1847. Dieselben sind zwar im Wesentlichen sinngetreu, aber doch freier als nöthig und die etwas pathetisch gehobene Sprache ist dem Originale fremd.

49) Vgl. Macchiavelli, Erörter. über d. 1. Dekade des T. Livius, übers. v. Dr. Grützmacher, Berlin 1871, S. 41.

50) Maywald, Lehre von d. zweif. Wahrh. S. 45 u. ff.

51) Prantl, Gesch. der Logik im Abendl. IV, S. 2 u. f.

52) Vgl. Lorenzo Valla, ein Vortrag von J. Vahlen. Berlin 1870. S. 6 u. f.

53) Die sämmtlichen hier genannten psychologischen Werke des Reformationszeitalters sind in einem Bande zusammen gedruckt bei Jacob Gesner in Zürich 1563 erschienen; die drei erstgenannten auch in Basel. — Vgl. die Artikel Seelenlehre und Vives in der Encycl. des ges. Erzieh.- und Unterrichtswesens.

54) Vgl. Humboldt's Kosmos II. S. 344 und Anm. 22 auf S. 497 u. f.

55) Humboldts Kosmos II, S. 345: „Es ist eine irrige und leider noch in neuerer Zeit sehr verbreitete Meinung, dass Kopernikus aus Furchtsamkeit und in der Besorgniss priesterlicher Verfolgung die planetarische Bewegung der Erde und die Stellung der Sonne im Centrum des ganzen Planetensystems als eine blosse Hypothese vorgetragen habe, welche den astronomischen Zweck erfülle die Bahn der Himmelskörper bequem der Rechnung zu unterwerfen, „aber weder wahr, noch auch nur wahrscheinlich zu sein brauche.“ Allerdings liest man diese seltsamen Worte in dem anonymen Vorbericht, mit dem des Kopernikus Werk anhebt, und der „de hypothesibus hujus operis“ überschrieben ist; sie enthalten aber Aeusserungen, welche, dem Kopernikus ganz fremd, in geradem Widerspruch mit seiner Zueignung an den Papst Paul III stehen.“ Der Verfasser des Vorberichts ist nach Gassendi Andreas Osiander; wohl nicht, wie Humboldt sagt, „ein damals in Nürnberg lebender Mathematiker,“ sondern der bekannte lutherische Theologe. Die astronomische Revision des Drucks besorgte ohne Zweifel Johannes Schoner, Professor der Mathematik und Astronomie in Nürnberg. Ihm und Osiander trug Rhäticus, Professor in Wittenberg und Schüler des Kopernikus die Besorgung des Drucks auf, weil er Nürnberg für „geeigneter“ für die Herausgabe hielt, als Wittenberg (Humboldts Kosmos, Anm. 24 zu obiger Stelle; II, S. 498). Bei diesen Vorgängen spielte aller Wahrscheinlichkeit nach die Rücksicht auf Melanchthon eine wesentliche Rolle; denn dieser trieb Astronomie und Astrologie mit Vorliebe und war einer der eifrigsten Gegner des Kopernikanischen Systems. — In Rom war man damals freier, und es bedurfte erst des Jesuitenordens bis die Verbrennung Giordano Bruno's und der Process gegen Galilei möglich wurden. In Beziehung auf diese Aenderung bemerkt Ad. Franck in seiner Recension zu Martin, Galilée (Moralistes et philosophes, Paris 1872, p. 153): „Chose étrange! le double mouvement de la terre avait déjà été enseigné, au XV[e] siècle, par Nicolas de Cus, et cette proposition ne l'avait pas empêché de devenir cardinal. En 1533, un Allemand, du nom de Widmannstadt, avait soutenu la même doctrine à Rome, en présence du pape Clément VII, et le souverain pontife, en temoig-

nage de sa satisfaction, lui fit présent d'un beau manuscrit grec. En 1543, un autre pape, Paul III., acceptait la dédicace de l'ouvrage où Copernic développait son système. Pourquoi donc Galilée, soixante et dix ans plus tard, rencontrait il tant de résistance, soulevait il tant de colères? Der Contrast ist glücklich hervorgehoben, dagegen die Lösung sehr unglücklich, wenn Franck meint, der Unterschied liege darin, dass Galilei sich nicht mit rein mathematischen Abstractionen begnügt, sondern (mit einem geringschätzigen Seitenblick auf die Speculationen Keplers!) Beobachtung, Erfahrung und Augenschein zu Hülfe genommen habe. In der That arbeiteten Kopernikus, Kepler und Galilei bei aller Verschiedenheit des Charakters und der Anlage durchaus im gleichen Geiste der wissenschaftlichen Aufklärung, des Fortschrittes und der Durchbrechung hemmender Vorurtheile, ohne Rücksicht auf die Schranke zwischen der Gelehrtenwelt und dem Volke. Wir wollen daher nicht unterlassen noch folgende, auch den Verfasser ehrende Stelle aus Humboldts Kosmos (II, S. 346) hervorzuheben: „Der Gründer unsres jetzigen Weltsystems war durch seinen Muth und die Zuversicht mit welcher er auftrat, fast noch ausgezeichneter als durch sein Wissen. Er verdient in hohem Grade das schöne Lob, das ihm Kepler giebt, wenn er ihn in der Einleitung zu den Rudolphinischen Tafeln, „den Mann freien Geistes“ nennt; „vir fuit maximo ingenio et, quod in hoc exercitio (in der Bekämpfung der Vorurtheile) magni momenti est, animo liber.“ Da, wo Kopernikus in der Zueignung an den Papst die Entstehung seines Werkes schildert, steht er nicht an, die auch unter den Theologen allgemein verbreitete Meinung von der Unbeweglichkeit und der Centralstellung der Erde ein „absurdes acroama“ zu nennen und die Stupidität derer anzugreifen, welche einem so irrigen Glauben anhingen. „Wenn etwa leere Schwätzer (ματαιολόγοι), alles mathematischen Wissens unkundig, sich doch ein Urtheil über sein Werk anmassen wollten durch absichtliche Verdrehung irgend einer Stelle der heiligen Schrift (propter aliquem locum scripturae male ad suum propositum detortum), so werde er einen solchen verwegenen Angriff verachten!“

56) Bei diesem Anlasse sei noch gestattet eine Bemerkung zu der Erwähnung von Kopernikus und Aristarch von Samos auf S. 90 nachzutragen! Dass Kopernikus die Ansicht des letzteren gekannt, ist (nach Humboldt, Kosmos, II., S. 349 u. f.) nicht unwahrscheinlich; er bezieht sich jedoch ausdrücklich auf 2 Stellen aus Cicero (Acad. Quaest. IV, 39) und aus Plutarch (de placitis philos. III, 13) durch welche er veranlasst worden sei, über die Beweglichkeit der Erde nachzudenken. Bei Cicero wird die Meinung des Hicetas aus Syrakus erwähnt, bei Plutarch die Pythagoreer Ekphantus und Herakleides. Die Anregung durch Gedanken des griechischen Alterthums steht also durch Kopernikus eigne Aussagen fest, doch erwähnt derselbe Aristarch von Samos nirgends. — Vgl. Humboldt a. a. O. und Lichtenberg, Nicolaus Kopernikus, im V. Band der Vermischten Schriften (Neue Original-Ausgabe. Göttingen 1844), daselbst S. 193 u. f.

57) Bruno citirt nicht nur den Lucrez mit Vorliebe, sondern ahmt ihn auch in seinem Lehrgedicht „de universo et mundis“ geflissentlich nach.

Seine „Polemik gegen die aristotelische Kosmologie“ behandelt Hugo Wernekke (Leipziger Dissert., gedruckt Dresden 1871).

58) Diese Stelle ist entnommen aus M. Carriere, die philos. Weltansch. der Reformationszeit in ihren Bez. zur Gegenwart, Stutt. u. Tüb. 1847. In diesem gedankenreichen Werke ist Bruno mit besonderer Vorliebe behandelt. — Vgl. noch Bartholmèss, Jordano Bruno, Paris 1846 u. f. 2 Bde.

59) Carriere, Weltansch. der Reformationszeit, S. 384. — Diese, schon von den arabischen Philosophen benutzte Unterscheidung der ethischen Absicht der Bibel von ihrer an die Ansichten der Zeit sich anschliessenden Ausdrucksweise findet sich auch bei Galilei wieder in s. Briefe an die Grossherzogin Christine: „de sacrae scripturae testimoniis in conclusionibus mere naturalibus, quae sensata experientia et necessariis demonstrationibus evinci possunt, temere non usurpandis.“

60) In dieser Hinsicht konnte das vernichtende Urtheil Liebigs („Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863) durch keine Entgegnung (s. d. Literatur bei Ueberweg, Grundriss, III, 3. Aufl., S. 39) gemildert werden; die Thatsachen sind zu schlagend. Leichtfertigsten Dilettantismus in den eignen naturwissenschaftlichen Versuchen, Herabwürdigung der Wissenschaft zum heuchlerischen Hofdienst, Unkenntniss oder Verkennung der grossen naturwissenschaftlichen Errungenschaften eines Kopernikus, Kepler, Galilei, welche nicht auf die „instauratio magna“ gewartet hatten, hämische Anfeindung und Herabsetzung wirklicher Naturforscher in seiner nächsten Umgebung, wie Gilbert und Harvey — das sind Momente genug, um Baco's wissenschaftlichen Charakter in ebenso schlimmem Lichte erscheinen zu lassen, wie seinen politischen und persönlichen, so dass die schon von Kuno Fischer (Baco von Verulam, Leipzig 1856, S. 5 ff.) mit Recht bekämpfte Auffassung Macaulay's (Crit. and hist. essays, III.) jeden Halt verloren hat. Minder einfach ist das Urtheil über Baco's Methode. Hier hat Liebig ohne Zweifel das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wiewohl seine kritischen Bemerkungen zur Theorie der Induction (vgl. auch „Induction und Deduction“, München 1865) höchst werthvolle Beiträge zu einer vollständigen Theorie der naturwissenschaftlichen Methode liefern. Es verdient doch ernste Beachtung, dass so besonnene und kenntnissreiche Methodiker, wie W. Herschel (Einl. in d. Studium der Naturwissensch., übers. v. Weinlig, Leipzig 1836) und Stuart Mill noch Baco's Theorie der Induction als erste, wenn auch unvollkommene Grundlage ihrer eignen Theorie anerkennen. Zwar hat man sich mit vollem Recht in neuerer Zeit auch der methodologischen Vorläufer Baco's, wie Leonardo da Vinci, Ludwig Vives und besonders Galilei wieder erinnert, doch muss man sich auch hier vor Uebertreibungen hüten, wie z. B. bei Ad. Franck, moralistes et philosophes, Paris 1872, p. 154: „La méthode de Galilée, antérieure à celle de Bacon et de Descartes, leur est supérieure à toutes deux.“ — Ferner darf man die einfache Thatsache nicht übersehen, dass Bacons grosser Ruf nicht etwa aus einem späteren historischen Missgriff hervorgegangen, sondern durch eine stetige Tradition von seinen Zeitgenossen bis auf uns gekommen ist. Dies lässt auf den Umfang und die Tiefe seiner Wirkung schliessen und diese Wir-

kung kam bei allen Schwächen seiner Lehre doch im Wesentlichen dem naturwissenschaftlichen Fortschritt und der Geltung der Naturwissenschaften im Leben zu gute. Mag man nun dabei neben der geistreichen Schreibweise und den zündenden Lichtblitzen in Baco's Werken auch die Autorität seines hohen Ranges und den Umstand, dass er mit glücklichem Griff der Zeit ihr natürliches Losungswort gab, in Anschlag bringen, so wird doch dadurch seine historische Bedeutung nicht beeinträchtigt.

61) Vgl. folgende Stelle am Schluss des physiologischen Theils (S. 590 der Zürcher Ausg.): „Galenus inquit de anima hominis: hos spiritus aut animam esse, aut immediatum instrumentum animae. Quod certe verum est, et luce sua superant solis et omnium stellarum lucem. Et quod mirabilius est, his ipsis spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus, et efficit magis fulgentes divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior et assensio firmior, et motus sint ardentiores erga Deum. — E contra, ubi diaboli occupant corda, suo afflatu turbant spiritus in corde et in cerebro, impediunt judicia, et manifestos furores efficiunt, et impellunt corda et alia membra ad crudelissimos motus.“ Vgl. Corpus reformatorum XII p. 88 u. f.

62) Vgl. die von Schaller, Gesch. d. Naturphilos. Leipzig 1841 S. 77 — 80 zusammengestellten Auszüge.

63) In den Memoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts, Trevoux et Paris, 1713, p. 922 wird, jedoch ohne Nennung des Namens, ein in Paris lebender „Malebranchist“ erwähnt, der das für die wahrscheinlichste Ansicht halte, dass er selbst das einzige geschaffene Wesen sei.

64) Montaigne ist zugleich einer der gefährlichsten Gegner der Scholastik und der Begründer des französischen Skepticismus. Die hervorragenden Franzosen des 17. Jahrhunderts standen fast alle unter seinem Einflusse, Freund und Feind ohne Unterschied; ja man findet sogar, dass er auf Gegner seiner heitern, etwas frivolen Weltanschauung, wie z. B. auf Pascal und die Männer von Port Royal eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat.

65) Das Werk des Hieronymus Rorarius hat volle hundert Jahre auf die Veröffentlichung geharrt und ist also der Entstehung nach älter als die Essais von Montaigne. Es zeichnet sich aus durch einen herben und ernsthaften Ton und geflissentliche Hervorhebung grade solcher Vorzüge der Thiere, welche ihnen als Leistungen der „höheren Seelenvermögen“ am allgemeinsten abgesprochen werden. Mit den Tugenden derselben werden die Laster der Menschen in scharfen Contrast gesetzt. Es ist daher begreiflich, dass das Manuscript, wiewohl von einem mit Papst und Kaiser befreundeten Geistlichen herrührend, so lange auf Veröffentlichung warten musste. — Der Herausgeber, Naudäus, war ein Freund Gassendi's, welcher ebenfalls, im Gegensatze zu Descartes, die Fähigkeiten der Thiere hoch anschlägt.

66) Passiones animae, art. V: „Erroneum esse credere animam dare motum et calorem corpori“ und art. VI „Quaenam differentia sit inter corpus vivens et cadaver“.

67) Ueber den allgemeinen Widerspruch, auf welchen Harvey's grosse

Entdeckung stiess und die Bedeutung der Zustimmung Descartes' vgl. auch Buckle, hist. of civilisation in England, ch. VIII; II, p. 274 der Brockhaus'schen Ausgabe.

68) Dies geht klar genug hervor aus einer Stelle seiner Abhandlung von der Methode I, p. 191 u. f. der Ausg. von Victor Cousin, Paris 1824. Kuno Fischer René Descartes' Hauptschriften, Mannh. 1863, S. 56 u. f.: . . . „obwohl mir meine Speculationen wohl gefielen, so glaubte ich, dass die Anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Physik erreicht und bei ihrer ersten Anwendung auf verschiedne besondre Probleme gemerkt hatte, wie weit sie reichten und wie sehr sie sich von den bisher gebräuchlichen unterschieden, so meinte ich, damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Gesetz im Grossen zu sündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menschen, so viel an uns ist, zu sorgen. Denn diese Begriffe haben mir die Möglichkeit gezeigt, Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unsrer Handwerker kennen lernen würden" u. s. w.; vgl. Anm. 17 zum folgenden Abschnitt.

69) Ueber Descartes' persönlichen Charakter sind sehr verschiedne Stimmen laut geworden. Es fragt sich namentlich, ob ihn sein Ehrgeiz als grosser Entdecker zu gelten und seine Eifersucht gegen andre hervorragende Mathematiker und Physiker nicht bisweilen über die Grenzen des Ehrenhaften hinausgeführt haben. Vgl. Whewell, hist. of the induct. sciences II, p. 379 (368 u. f. in der Uebersetzung von Littrow) über seine angebliche Benutzung und Verheimlichung der Entdeckung des Refractionsgesetzes durch Snell und die scharfen Bemerkungen dagegen von Buckle, hist. of civil. II, p. 271 u. f. (Brockhaus), welcher Descartes übrigens in mehrfacher Hinsicht überschätzt. — Dahin gehört sein Streit mit dem grossen Mathematiker Fermat, seine verkehrten und geringschätzigen Urtheile über Galilei's Bewegungslehre, sein Versuch sich auf Grund einer merkwürdigen, aber keineswegs hinlänglich klaren Aeusserung die Urheberschaft von Pascals grosser Entdeckung des auf Bergen abnehmenden Luftdrucks zuzuwenden u. s. w. — Ueber alle diese Dinge scheinen uns die Acten noch nicht geschlossen und was seine Verleugnung der eignen Ansicht aus Furcht vor den Pfaffen anbelangt, so liegt das auf einem andern Boden. Wenn aber Buckle (im Anschlusse an Lerminier; vgl. hist. of civil. II. p. 275) Descartes mit Luther vergleicht, so muss doch auf den grossen Contrast zwischen der rücksichtslosen Offenheit des deutschen Reformators und der schlauen Umgehung des Feindes, welche Descartes in den Kampf zwischen Denkfreiheit und Unterdrückungssucht eingeführt hat, verwiesen werden. Die Thatsache, dass Descartes seine Theorie wider besseres Wissen nach der Kirchenlehre und zum Scheine sogar so viel es gehn wollte, nach Aristoteles gemodelt hat, unterliegt keinem Zweifel angesichts folgender Stellen aus seinem Briefwechsel:

An Mersenne (Juli 1633) VI, 239 (ed. Cousin): Descartes hat mit Erstaunen von der Verurtheilung eines Buches von Galilei gehört; vermuthet, dass dies wegen der Bewegung der Erde sei und bekennt, dass dadurch auch sein eigenes Werk betroffen werde. „Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité que je ne l'en saurois détacher, sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrois pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l' église, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paroître estropié." — An dens. 10. Jan. 1634, VI, 242 u. f.: „Vous savez sans doute que Galilée a été repris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion touchant le mouvement de la terre a été condamné comme hérétique; or je vous dirai, que toutes les choses, que j' expliquois en mon traité, entre lesquelles étoit aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendoient tellement les unes des autres, que c'est assez de savoir qu'il en ait une qui soit fausse pour connoître que toutes les raisons dont je me servais n' ont point de force; et quoique je pensasse qu' elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines et très évidentes, je ne voudrois toutefois pour rien du monde les soutenir contre l'autorité de l'église. Je sais bien qu'on pourroit dire que tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n' est pas incontinent article de foi pour cela, et qu' il faut premièrement que le concile y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre au repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise „bene vixit qui bene latuit", fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j' avois d'acquérir plus de connoissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer." Gegen Schluss des gleichen Briefes heisst es dagegen (p. 246): „Je ne perds pas tout-à-fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avoient été quasi en même sorte condamnés autrefois, et ainsi que mon Monde ne puisse voir le jour avec le temps, auquel cas j' aurois besoin moi-même de me servir de mes raisons." Diese letztere Wendung namentlich lässt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Descartes kam nicht dazu, sich seines eignen Verstandes bedienen zu dürfen und so entschloss er sich, eine neue Theorie aufzustellen, welche ihm den gewünschten Dienst leistete, einen offenen Conflict mit der Kirche zu vermeiden.

DRITTER ABSCHNITT.

Der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts.

I. Gassendi.

Wenn wir die eigentliche Erneuerung einer ausgebildeten materialistischen Weltanschauung auf Gassendi zurückführen, so bedarf die Stellung, welche wir diesem damit einräumen, einiger vertheidigenden Worte. Wir legen vor allen Dingen Gewicht darauf, dass Gassendi das vollendetste materialistische System des Alterthums, das System Epikurs wieder ans Licht gezogen und den Zeitverhältnissen gemäss umgebildet hat. Allein gerade hierauf hat man sich gestützt, um Gassendi aus der mit Baco und Descartes hereinbrechenden neuen Zeit einer selbständigen Philosophie zurück zu weisen und ihn als blossen Fortsetzer der überwundenen Periode der Reproduction altclassischer Systeme zu betrachten.[1])

Hierin liegt eine Verkennung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen dem epikureischen und jedem andern alten Systeme im Verhältniss zu der Zeit, in der Gassendi lebte, bestand. Während die herrschende aristotelische Philosophie, so sehr sie auch den Kirchenvätern noch zuwider war, sich im Laufe des Mittelalters mit dem Christenthum fast verschmolzen hatte, blieb Epikur gerade das Sinnbild des extremen Heidenthums und zugleich des directen Gegensatzes gegen Aristoteles. Nimmt man hierzu den undurchdringlichen Schutt traditioneller Verläumdungen, mit denen Epikur überhäuft war, und deren Haltlosigkeit erst hie und da einsichtige Philologen gelegentlich bemerkt hatten, ohne einen entscheidenden Streich zu führen, so muss

gerade die Ehrenrettung Epikurs verbunden mit der Erneuerung seiner Philosophie als eine That erscheinen, die schon bloss von ihrer negativen Seite, als die vollendete Opposition gegen Aristoteles, sich den selbständigsten Unternehmungen jener Zeit zur Seite setzen darf. Allein auch diese Betrachtung erschöpft die volle Bedeutung der That Gassendis nicht.

Gassendi traf nicht zufällig oder aus blosser Oppositionssucht auf Epikur und seine Philosophie. Er war Naturforscher und zwar Physiker und Empiriker. Nun hatte schon Baco dem Aristoteles gegenüber auf Demokrit hingewiesen als den grössten der alten Philosophen. Gassendi, dem eine gründliche philologisch-historische Bildung einen Ueberblick über die sämmtlichen Systeme des Alterthums gab, griff mit sicherm Blick dasjenige heraus, was gerade der neuen Zeit, und zwar der empirischen Richtung in dieser neuen Zeit, am vollständigsten entsprach. Die Atomistik, durch ihn aus dem Alterthum wieder hervorgezogen, gewann eine bleibende Bedeutung, wie sehr sie auch unter den Händen späterer Forscher allmählich umgestaltet wurde.[2])

Bedenklich könnte es freilich erscheinen, den Probst von Digne, den orthodoxen katholischen Geistlichen Gassendi, zum Stammvater des neueren Materialismus zu machen; allein Materialismus und Atheismus sind ja eben nicht zusammenfallende, wenn auch verwandte Begriffe; auch Epikur opferte den Göttern. Die Naturforscher dieser Zeit hatten durch längere Uebung eine wahre Virtuosität darin erlangt, mit der Theologie sich formell auf gutem Fusse zu erhalten. Descartes leitete z. B. seine Theorie von der Entstehung der Welt aus kleinen Körperchen mit der Bemerkung ein, dass zwar ganz gewiss Gott die Welt auf einmal erschaffen habe, dass es aber doch von grossem Interesse sei, zu sehen, wie die Welt hätte entstehen können, obwohl wir wüssten, dass sie es nicht gethan habe. Einmal mitten in der naturwissenschaftlichen Theorie angelangt, steht dann ausschliesslich jene Entstehungshypothese im Gesichtskreis; sie steht mit allen Thatsachen in bester Harmonie und man vermisst nicht das Geringste. So wird die göttliche Schöpfung zu einer bedeutungslosen Formel der Anerkennung. Ebenso geschieht es mit der Bewegung, wo Gott die erste Ursache ist, die aber den Naturforscher gar nicht weiter kümmert. Das Princip der Erhaltung der Kraft durch beständige Uebertragung der mechanischen Stossbewegung erhält zu seinem sehr untheologischen Inhalt doch eine theologische Form. In derselben Weise geht nun

auch der Probst Gassendi zu Werke. Mersenne, ein anderer naturforschender Theologe, zugleich ein tüchtiger Hebräer, gab damals einen Commentar zur Genesis heraus, in welchem alle Einwürfe der Atheisten und Naturalisten widerlegt waren; aber so, dass mancher den Kopf dazu schüttelte, und jedenfalls der grösste Fleiss auf die Zusammenstellung, nicht auf die Widerlegung jener Einwürfe verwandt wurde. Mersenne nahm eine vermittelnde Stellung ein zwischen Descartes und Gassendi; mit beiden, wie mit dem Engländer Hobbes befreundet. Dieser war ein entschiedener Parteigänger des Königs und der bischöflichen Hochkirche und wird nebenbei als Haupt und Stammvater der Atheisten betrachtet.

Interessant ist, dass Gassendi auch die Theorie zu diesem zweideutigen Verhalten nicht etwa von den Jesuiten (was wohl auch möglich gewesen wäre) bezieht, sondern dass er sie auf Epikurs Beispiel begründet. In seinem Leben Epikurs findet sich eine weitläufige Erörterung, deren Kern in dem Satze steckt: Innerlich konnte Epikur denken, was er wollte; in seinem äusseren Verhalten aber war er den Gesetzen seines Staates unterworfen. Noch schärfer bildete Hobbes diesen Lehrsatz aus: der Staat hat über den Cultus unbedingte Gewalt; der Einzelne muss sein Urtheil gefangen geben; aber nicht innerlich, denn unsre Gedanken sind nicht der Willkür unterworfen und deshalb kann man Niemanden zum Glauben zwingen.[3])

Mit der Rettung Epikurs und der Herstellung seiner Lehre durfte sich's Gassendi nicht gar zu bequem machen. Man sieht es seiner Vorrede zu dem Buche über Leben und Sitten Epikurs wohl an, dass es gewagter erschien Epikur zu bekennen, als eine neue Kosmogonie aufzustellen.[4]) Dessenungeachtet sind die Rechtfertigungsgründe seines Schrittes wohlweislich nicht aus der Tiefe geschöpft, sondern nur mit grossem Aufwand von dialectischer Kunst äusserlich zusammen gefügt; ein Verfahren, das der Kirche gegenüber stets besser weggekommen ist, als ein tiefsinniger und selbständiger Versuch der Vermittelung zwischen ihren Lehren und fremden oder feindlichen Bestandtheilen.

Ist Epikur ein Heide, so war Aristoteles das auch; bekämpft Epikur den Aberglauben und die Religion, so hatte er Recht, denn er kannte ja eben die wahre Religion nicht; lehrt er, dass die Götter weder lohnen noch strafen, und verehrt er sie um ihrer Vollkommenheit willen, so zeigt sich darin der Gedanke der kindlichen Verehrung an der Stelle der knechtischen, also eine reinere, dem Christenthum

näher stehende Auffassung. Epikurs Irrthümer sollen sorgfältig verbessert werden; es geschieht aber in jenem cartesianischen Geiste, den wir eben in der Lehre von der Weltschöpfung und von der Bewegung kennen lernten. Der unumwundenste Eifer zeigt sich darin, Epikur unter allen Philosophen des Alterthums die grösste Sittenreinheit zu vindiciren. So wird es denn wohl gerechtfertigt erscheinen, wenn wir Gassendi als den wahren Erneuerer des Materialismus betrachten, um so mehr, wenn man bedenkt, wie gross der thatsächliche Einfluss seines Vorgehens auf die nächstfolgenden Generationen war.

Pierre Gassendi wurde 1592 in der Nähe von Digne in der Provence als Sohn armer Landleute geboren. Er studirte und war bereits mit 16 Jahren Lehrer der Rhetorik, 3 Jahre später Professor der Philosophie zu Aix. Damals schrieb er schon ein Werk, das seine Richtung deutlich bezeichnet: die Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos, ein Werk voll jugendlichen Eifers, einer der schärfsten und übermüthigsten Angriffe gegen die aristotelische Philosophie. Die Schrift wurde erst später, 1624 und 1645, theilweise gedruckt, fünf Bücher auf den Rath seiner Freunde verbrannt. Durch den gelehrten Parlamentsrath Peirescius befördert, wurde Gassendi bald darauf Canonicus, dann Probst zu Digne.

Diese rasche Laufbahn führte ihn durch verschiedne Gebiete. Als Professor der Rhetorik hatte er philologischen Unterricht zu ertheilen und es ist nicht unwahrscheinlich, dass seine Vorliebe für Epikur schon in dieser Zeit aus dem Studium des Lucrez erwachsen ist, der in philologischen Kreisen längst geschätzt wurde. Als Gassendi im Jahre 1628 eine Reise nach den Niederlanden unternahm, schenkte ihm der Löwener Philologe Eryceus Puteanus den Abdruck einer von ihm selbst hochverehrten Gemme mit dem Bildniss Epikurs.[5])

Die „Exercitationes paradoxicae“ müssen in der That ein Werk von ungewöhnlicher Kühnheit und grossem Scharfsinn gewesen sein und wir haben allen Grund zu vermuthen, dass sie nicht ohne Wirkung auf die französische Gelehrtenwelt geblieben sind; denn die Freunde, welche zur Verbrennung der fünf verlornen Bücher riethen, müssen doch wohl vom Inhalte derselben Kenntniss gehabt haben! Auch ist wohl selbstverständlich, dass Gassendi Männer zu Rathe zog, welche seinem eignen Standpunkte nahe standen und fähig waren, den Inhalt seines Werkes auch nach andern Seiten, als bloss mit Rücksicht auf seine Gefährlichkeit, zu verstehen und zu würdigen. So mag in jenen

Zeiten noch manches Feuer im Stillen weitergebrannt sein, dessen Flamme später unvermuthet an einer andern Stelle emporschlägt! Zum Glück ist uns wenigstens eine kurze Inhaltsübersicht der verlornen Bücher erhalten. Aus dieser ersehen wir, dass im vierten Buche nicht nur die kopernikanische Lehre vorgetragen wurde, sondern auch die von Giordano Bruno aus dem Lucrez hervorgezogene Lehre von der Unendlichkeit der Welt. Da das gleiche Buch eine Bekämpfung der aristotelischen Elemente enthielt, so dürfen wir wohl vermuthen, dass schon hier im Gegensatze zu Aristoteles die Atomistik empfohlen wurde. Dies wird dadurch noch wahrscheinlicher, dass das siebente Buch nach jener Inhaltsangabe schon eine förmliche Empfehlung der epikureischen Sittenlehre enthielt![6])

Gassendi war übrigens eine jener glücklichen Naturen, welche sich überall ein wenig mehr erlauben dürfen, als andre Leute. Die frühreife Entwicklung des Geistes hatte bei ihm nicht, wie bei Pascal, zu frühem Ueberdruss an der Wissenschaft und melancholischem Wesen geführt. Heiter und liebenswürdig gewann er sich überall Freunde und bei aller Bescheidenheit seines Auftretens liess er in vertrauten Kreisen gern seinem unerschöpflichen Humor die Zügel schiessen. In seinen Anekdoten musste besonders die überlieferte Medicin herhalten, die sich freilich bitter genug an ihm gerächt hat. Dabei scheint übrigens ein ernsterer Zug in seinem Wesen nicht gefehlt zu haben. Merkwürdig ist, dass er unter den Schriftstellern, die in seiner Jugend auf ihn gewirkt und ihn von Aristoteles befreit haben, nicht etwa den geistreichen Spötter Montaigne in erster Linie nennt, sondern den frommen Skeptiker Charron und den ernsten, logische Schärfe stets mit Strenge des sittlichen Urtheils verbindenden Ludwig Vives.

Wie Descartes hat also auch Gassendi darauf verzichten müssen, in der Darlegung seiner Weltanschauung überall „sich seiner eignen Vernunftgründe zu bedienen", allein es fiel ihm nicht ein, die Accomodation an die Kirchenlehre weiter zu treiben, als irgend nothwendig schien. Während Descartes aus der Noth eine Tugend machte und den Materialismus seiner Naturphilosophie in den weiten Mantel eines durch seine Neuheit blendenden Idealismus hüllte, blieb Gassendi wesentlich Materialist und betrachtete die Erfindungen seines einstigen Gesinnungsgenossen mit unverhohlenem Missbehagen. Bei Descartes überwog der Mathematiker; bei ihm der Physiker; während jener, wie Plato und Pythagoras im Alterthum, sich durch das Beispiel der

Mathematik verleiten liess, mit seinen Schlüssen das Feld jeder möglichen Erfahrung zu überschreiten, verharrte dieser bei der Empirie und verliess, soweit es nicht das kirchliche Dogma unbedingt zu fordern schien, niemals die Grenzen einer Speculation, welche auch ihre kühnsten Theorieen noch nach Analogie der Erfahrung einrichtet. Descartes verstieg sich in ein System, welches Denken und Anschauung gewaltsam auseinanderreisst und eben dadurch die Mittel zu den verwegensten Behauptungen gewinnt; Gassendi hielt die Einheit von Denken und Anschauung unerschütterlich aufrecht.

Im Jahre 1643 gab er seine Disquisitiones Anticartesianae heraus, ein Werk, das mit Recht als Muster einer eben so feinen und höflichen, als gründlichen und witzigen Polemik bezeichnet wird. Wenn Descartes damit begann, an allem, selbst an der Wahrheit des sinnlich Gegebenen zu zweifeln, so zeigte Gassendi, dass es schlechthin unmöglich sei, eine Abstraction von allem sinnlich Gegebenen in Wirklichkeit durchzuführen, dass also auch das Cogito ergo sum nichts weniger als die höchste und erste Wahrheit sei, aus welcher sich alle übrigen ableiten liessen.

In der That ist auch jener cartesische Zweifel, der eines schönen Morgens („semel in vita") vorgenommen wird, um die Seele von allen seit der Kindheit eingesogenen Vorurtheilen zu befreien, nichts als ein frivoles Spiel mit leeren Begriffen. In einem concreten psychischen Act ist das Denken von sinnlichen Elementen niemals zu trennen; in blossen Formeln aber, wie wir z. B. mit $\sqrt{-1}$ rechnen, ohne uns diese Grösse vorstellen zu können, dürfen wir fröhlichen Muthes auch das zweifelnde Subject und sogar die Handlung des Zweifelns gleich Null setzen. Wir gewinnen damit nichts, aber wir verlieren auch nichts, als die Zeit, welche man auf Speculationen dieser Art verwendet.

Gassendi's berühmtester Einwand, man könne die Existenz ebenso gut, wie aus dem Denken aus jeder andern Action folgern,[7]) liegt freilich so nahe, dass er oft, von Gassendi unabhängig, wiederholt und ebenso oft für oberflächlich und missverständlich erklärt worden ist. So sagt Büchner, der Schluss sei so viel werth, wie wenn man schliessen wolle: „der Hund bellt, also ist er"; Buckle[8]) dagegen erklärt jede derartige Kritik für kurzsichtig, weil es sich nicht um einen logischen, sondern um einen psychologischen Process handle.

Dieser wohlgemeinten Vertheidigung ist aber die sonnenklare

Thatsache entgegenzuhalten, dass derjenige, welcher den logischen und den psychologischen Process verwechselt, eben Descartes selbst ist und dass mit der strengen Unterscheidung beider die ganze Argumentation zusammenfällt.

Zunächst ist das formale Recht des Einwandes ganz unbestreitbar in den Worten der „Principia" (I, 7) begründet: „Repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, nihil esse." Hier ist die rein logische Begründung von Descartes selbst angewandt und damit dem zweiten Einwande Gassendis gerufen. Will man dagegen den psychologischen Process an die Stelle setzen, so tritt der erste Einwand Gassendi's in sein Recht: dieser psychologische Process existirt nicht und kann nicht existiren. Er ist schlechthin fingirt.

Am weitesten führt scheinbar die von Descartes selbst adoptirte Vertheidigung, welche sich auf die logische Deduction einlässt und den Unterschied eben darin findet, dass bei einem Schlusse die Prämisse „ich denke" gewiss sei; bei dem Schlusse dagegen: „ich gehe spazieren, also bin ich" sei eben die Prämisse, auf welcher er ruht, zweifelhaft und darum der Schluss unmöglich. Aber auch dies ist eitel Sophistik; denn wenn ich wirklich spazieren gehe, so kann ich zwar dies mein Spazierengehen für blosse Erscheinung eines an sich anders beschaffenen Vorganges halten — und dies kann ich durchaus in gleicher Weise auch mit meinem Denken als einer psychologischen Erscheinung; ich kann aber nicht, ohne einfach zu lügen, die Vorstellung selbst, dass ich spazieren gehe, annulliren, so wenig, wie die Vorstellung meines Denkens, zumal wenn man unter dem „cogitare" mit Cartesius auch das velle, imaginari und sogar das sentire mit befasst.

Am wenigsten ist der Schluss auf ein Subject des Denkens begründet, wie Lichtenberg mit der treffenden Bemerkung hervorgehoben hat: „Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postuliren, ist praktisches Bedürfniss."[9]

Im Jahre 1646 wurde Gassendi königlicher Professor der Mathematik zu Paris, wo sein Auditorium von Männern jedes Alters, darunter anerkannten Gelehrten, überfüllt war. Nur ungern hatte er sich dazu entschlossen, seine südliche Heimath zu verlassen und da er bald von einem Brustleiden betroffen wurde, kehrte er nach Digne zurück, wo er bis 1653 blieb. In diese Zeit fällt der grösste Theil seiner schrift-

stellerischen Thätigkeit für die Philosophie Epikurs und damit zugleich die positive Ausbildung seiner eigenen Lehren. In derselben Zeit verfasste Gassendi auch ausser mehreren astronomischen Werken eine Reihe gediegener Biographien, unter denen besonders die des Kopernikus und des Tycho Brahe beachtenswerth sind. Gassendi ist unter allen hervorragenden Vertretern des Materialismus der einzige, der mit historischem Sinne begabt ist, und er ist es in eminentem Maasse. Auch in seinem syntagma philosophicum behandelt er jeden Gegenstand zuerst historisch nach allen verschiedenen Auffassungsweisen.

Was das Weltgebäude betrifft, so erklärt er das Ptolemäische, das Kopernikanische und das Tychonische für die Hauptsysteme. Unter diesen verwirft er das Ptolemäische vollständig, das Kopernikanische erklärt er für das einfachste und der Wirklichkeit durchaus am besten entsprechende: allein das System Tychos müsse man annehmen, weil die Bibel offenbar der Sonne Bewegung zuschreibe. Es eröffnet uns einen Blick in die Zeit, dass der sonst so vorsichtige Gassendi, der in allen anderen Punkten seinen Materialismus im Frieden mit der Kirche durchführte, den Kopernikus nicht einmal verwerfen konnte, ohne sich durch seine lobenden Aussprüche den Vorwurf einer ketzerischen Ansicht vom Weltgebäude zuzuziehen. Einigermassen begreiflich wird jedoch der Hass der Anhänger des alten Weltsystems, wenn man sieht, wie Gassendi es verstand, ohne offenen Angriff die Fundamente desselben zu untergraben. Ein Lieblingssatz der Gegner des Kopernikus war nämlich der, dass, wenn die Erde sich bewegte, unmöglich ein senkrecht in die Höhe geschleudertes Geschoss wieder auf das Geschütz zurückfallen könne. Gassendi veranlasste nun, wie er selbst erzählt,[10]) das Experiment, dass auf einem mit grösster Schnelligkeit bewegten Schiffe ein Stein senkrecht in die Höhe geworfen wurde. Derselbe fiel, der Bewegung des Schiffes folgend, auf den gleichen Theil des Verdecks nieder, von welchem er in die Höhe geschleudert war. Man liess den Stein vom Mastbaum niederfallen und er fiel hart am Fusse desselben zu Boden. Diese Experimente, die uns so natürlich vorkommen, waren damals, als man eben erst durch Galilei über die Gesetze der Bewegung ins Klare zu kommen begann, von entscheidender Bedeutung und das Hauptargument der Gegner der Bewegung der Erde fiel damit rettungslos zu Boden.

Die Welt hält Gassendi für ein geordnetes Ganzes, und es fragt ich nur, in welcher Weise sie dies ist; namentlich ob sie beseelt ist

oder nicht. Versteht man unter der Weltseele Gott, und soll nur behauptet werden, dass Gott durch sein Wesen und durch seine Gegenwart Alles erhalte, regiere und so gewissermassen beseele, so mag dies immerhin gelten. Auch stimmen Alle überein, dass die Wärme durch die ganze Welt ausgegossen sei; diese Wärme könnte auch die Seele der Welt genannt werden. Jedoch der Welt im eigentlichen Sinne eine vegetirende, empfindende, oder denkende Seele zu ertheilen, widerspricht der wirklichen Erscheinung. Denn die Welt erzeugt weder eine andere Welt, wie die Thiere und Pflanzen es thun, noch wächst sie oder ernährt sich durch Speise und Trank; noch weniger hat sie Gesicht, Gehör und andere Functionen des Beseelten.

Ort und Zeit betrachtet Gassendi als etwas unabhängig für sich Bestehendes, weder Substanz noch Accidens; wo alle körperlichen Dinge aufhören, dehnt sich doch schrankenlos der Raum noch aus, und die Zeit floss vor Erschaffung der Welt so gleichmässig dahin wie jetzt. Unter dem materiellen Princip oder der ersten Materie ist diejenige Materie zu verstehen, welche sich nicht weiter auflösen lässt. So besteht der Mensch aus Kopf, Brust, Bauch u. s. w.; diese sind geformt aus Chylus und Blut; diese wieder aus der Nahrung, die Nahrung aus den sogenannten Elementen; aber auch diese wieder aus Atomen, welche also das materielle Princip oder die erste Materie sind. Daher hat die Materie an sich noch keine Form. Ohne materielle Masse aber giebt es auch keine Form, und sie ist das beharrliche Substrat, während die Formen wechseln und vergehen. Daher ist die Materie an sich unzerstörbar und unerzeugbar und kein Körper kann aus nichts entstehen, womit jedoch die Erschaffung der Materie durch Gott nicht geleugnet werden soll. Die Atome sind sämmtlich der Substanz nach identisch, der Figur nach verschieden.

Die weitere Ausführung über die Atome, den leeren Raum, Nichttheilbarkeit ins Unendliche, Bewegung der Atome u. s. w. folgt ganz Epikur. Bemerkenswerth ist nur, dass Gassendi die Schwere oder das Gewicht der Atome mit der natürlichen inneren Fähigkeit derselben sich zu bewegen identificirt. Uebrigens ist auch diese Bewegung von Anbeginn den Atomen durch Gott anerschaffen.

Gott, der die Erde und das Wasser, Pflanzen und Thiere hervorbringen liess, schuf eine bestimmte Anzahl von Atomen so, dass sie die Samen aller Dinge bildeten. Hiernach fing erst die Reihe von

Erzeugungen und Zerstörungen an, welche noch heute besteht und auch ferner bestehen wird.

„Die erste Ursache von Allem ist Gott“, allein die ganze Abhandlung hat es im Verlauf nur mit den secundären Ursachen zu thun, welche zunächst jede einzelne Veränderung hervorbringen. Das Princip derselben muss aber nothwendig körperlich sein. In den künstlichen Producten ist freilich das bewegende Princip von dem Stoff verschieden; in der Natur aber wirkt das Agens innerlich und ist nur der thätigste und beweglichste Theil der Materie. Von den sichtbaren Körpern wird immer einer vom andern bewegt; das sich selbst bewegende Princip sind die Atome.

Das Fallen der Körper erklärt Gassendi aus der Attraction der Erde: diese Attraction kann aber keine actio in distans sein. Wenn nicht etwas von der Erde zu dem Stein hinkäme und ihn ergriffe, würde sich dieser gar nicht um die Erde bekümmern; gerade so, wie auch der Magnet das Eisen wirklich, wenn auch unsichtbar, fassen muss, um es zu sich hinzuziehen. Dass man sich dies nicht ganz roh durch ausgeworfene Harpunen oder Häkchen zu denken habe, zeigt ein merkwürdiges Bild, dessen sich Gassendi zur Erklärung dieser Anziehung bedient: ein Knabe, der von einem Apfel angezogen wird, dessen Bild durch die Sinne zu ihm kam. 11) Es verdient hier bemerkt zu werden, dass auch Newton, der auf diesem Punkte in Gassendis Fusstapfen ging, keineswegs sein Gesetz der Gravitation sich als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne dachte. 12)

Das Entstehen und Vergehen der Dinge ist nichts als Verbindung und Trennung der Atome. Wenn ein Stück Holz verbrennt, so haben Flamme, Rauch, Asche u. s. w. den Atomen nach schon vorher existirt, nur in einer anderen Verbindung. Alle Veränderung ist nur Bewegung der Theile eines Dinges, daher das Einfache sich nicht verändern, sondern nur im Raume fortbewegen kann.

Die schwache Seite des Atomismus, die Unmöglichkeit, aus den Atomen und dem leeren Raum die Sinnesqualitäten und die Empfindung zu erklären (vgl. oben S. 18 u. f. und S. 110 u. f.) scheint Gassendi wohl gefühlt zu haben, denn er behandelt dies Problem sehr ausführlich und sucht die von Lucrez vorgebrachten Erklärungen nicht nur in das beste Licht zu stellen, sondern auch noch durch neue Gründe zu verstärken. Gleichwohl giebt er zu, dass hier etwas Unbegreifliches bleibe, will jedoch beweisen, dass dies für alle andern Systeme in gleicher Weise der Fall sei. 13) Dies ist aber

nicht ganz richtig, denn die Form der Verbindung, von welcher hier die Wirkung abhängt, ist bei den Aristotelikern etwas Wesenhaftes; für die Atomistik dagegen ist sie nichts.

Gassendi unterscheidet sich hier nun zwar von Lucrez durch die Annahme eines unsterblichen und unkörperlichen Geistes; allein dieser Geist steht, gleich dem Gott Gassendis, so ganz ausser Zusammenhang mit dem Systeme, dass man seiner füglich entrathen kann. Es fällt auch Gassendi gar nicht ein, ihn wegen jenes Einheitsproblems anzunehmen; er nimmt ihn an, weil die Religion es fordert. Da nun sein System nur eine materielle, aus Atomen bestehende Seele kennt, so muss der Geist die Rolle der Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit übernehmen. Die Art, wie dies durchgeführt wird, erinnert auffallend an den Averroismus. Geisteskrankheiten, z. B., sind Gehirnkrankheiten; sie berühren die unsterbliche Vernunft nicht; diese kann sich nur nicht äussern, weil ihr Instrument gestört ist. Dass aber in diesem Instrument auch das individuelle Bewusstsein wohnt, das Ich, welches in der That durch die Krankheit gestört wird und ihr nicht von Aussen zuschaut — diesen Punkt hütet Gassendi sich wohl, näher zu erörtern. Uebrigens mochte er, ganz abgesehen vom Zwang der Orthodoxie, auch wohl schon deswegen wenig Neigung haben, die Fäden dieses Problems weiter zu verfolgen, weil sie vom Boden der Erfahrung abführten.

Die Theorie der äusseren Natur, für welche die Atomistik so treffliche Dienste leistet, lag Gassendi überhaupt weit mehr am Herzen als die Psychologie, in welcher er sich zur Abrundung des Systems mit einem Minimum eigener Gedanken behalf, während Descartes auch auf diesem Gebiete, ganz abgesehen von seiner metaphysischen Ichlehre, eine selbständige Leistung versuchte.

An der Universität zu Paris, wo unter den alten Docenten die aristotelische Philosophie noch herrschend war, griffen unter den jüngeren Kräften sowohl die Ansichten Descartes' als Gassendis immer mehr um sich und es entstanden zwei neue Schulen, die der Cartesianer und die der Gassendisten, von denen die eine im Namen der Vernunft, die andere im Namen der Erfahrung der Scholastik den Garaus zu machen beflissen war. Dieser Kampf war um so merkwürdiger, als damals gerade die Philosophie des Aristoteles unter dem Einflusse einer reactionären Zeitrichtung einen neuen Aufschwung genommen hatte. Der Theolog Launoy, übrigens ein grundgelehrter und vergleichsweise freisinniger Mann, ruft bei Erwähnung der An-

sichten seines Zeitgenossen Gassendi voll Staunen aus: „Wenn das Ramus, Litaudus, Villonius und Clavius gelehrt hätten, was würde man mit jenen Menschen angefangen haben!" [14])

Gassendi fiel der Theologie nicht zum Opfer, weil es ihm beschieden war der Medicin zum Opfer zu fallen. Eine Fiebercur nach Weise der Zeit hatte ihm alle Kräfte geraubt. Vergeblich suchte er eine Zeit lang in seiner südlichen Heimath Erholung. Nach Paris zurückgekehrt, wurde er wieder vom Fieber ergriffen, und dreizehn neue Aderlässe machten seinem Leben ein Ende. Er starb den 24. October 1655 im 63. Jahre seines Alters.

Die Reform der Physik und der Naturphilosophie, welche man gewöhnlich Descartes zuschreibt, ist mindestens ebenso sehr Gassendis Werk. Vielfach hat man, in Folge der Berühmtheit, welche Descartes seiner Metaphysik verdankt, geradezu auf diesen zurückgeführt, was richtiger Gassendi zuzuschreiben wäre; es brachte aber auch die eigenthümliche Mischung von Gegensatz und Uebereinstimmung, Bekämpfung und Bundesgenossenschaft zwischen beiden Systemen es mit sich, dass die von ihnen ausgehenden Ströme sich vollständig mischten. So war Hobbes, der Materialist und Freund Gassendis, Anhänger der Corpusculartheorie Descartes', während Newton sich die Atome in der Weise Gassendis dachte. Erst spätere Entdeckungen führten darauf, beide Theorieen mit einander zu vereinigen und Atome und Molecüle, nachdem beide Begriffe eine entsprechende Fortbildung erhalten hatten, neben einander bestehen zu lassen; so viel ist aber unzweifelhaft, dass unsere heutige Atomistik sich Schritt für Schritt aus den Anschauungen Gassendis und Descartes' entwickelt hat und also in ihren Wurzeln bis auf Leucipp und Demokrit zurück reicht.

II. Hobbes.

Zu den merkwürdigsten Charakteren, welche uns in der Geschichte des Materialismus begegnen, gehört unbedingt der Engländer Thomas Hobbes aus Malmesbury. Sein Vater war ein schlichter Landgeistlicher von mässiger Bildung, der sich aber hinlänglich darauf verstand, dem Volke die erforderlichen Predigten zu lesen.

Als nun im Jahre 1588 die stolze Armada Philipps von Spanien Englands Küsten bedrohte und das Volk in Angst und Aufregung ver-

setzte, kam die Frau jenes Geistlichen vor Schrecken vor der Zeit mit einem Knaben nieder, der trotz seiner anfänglichen Schwächlichkeit bis in sein zweiundneunzigstes Jahr zu leben bestimmt war: unserem Thomas Hobbes.

Hobbes sollte sowohl zur Berühmtheit überhaupt, als auch zu seiner nachmaligen Richtung und seinen Lieblingsbeschäftigungen erst spät und auf mancherlei Umwegen gelangen.

Denn als er in seinem vierzehnten Jahre die Universität Oxford bezog, wurde er nach dem Geiste der Studien, die dort herrschten, vor allen Dingen in die Logik und in die Physik nach aristotelischen Grundsätzen eingeweiht. Er studirte sich mit grossem Eifer während voller fünf Jahre in diese Spitzfindigkeiten hinein, und brachte es namentlich in der Logik weit. Von Einfluss auf seine spätere Richtung war es ohne Zweifel, dass es die nominalistische Schule war, der er sich zuwandte, also diejenige, welche schon im Princip mit dem Materialismus so nah verwandt ist. Wenn Hobbes auch später diese Studien vollständig fallen liess, so blieb er doch Nominalist; ja, man kann sagen, dass er dieser Richtung die schroffste Ausbildung gab, welche die Geschichte aufweist, indem er zugleich mit der Lehre von der bloss conventionellen Geltung der allgemeinen Begriffe die Lehre von der Relativität ihrer Bedeutung, fast im Sinne der griechischen Sophisten, verband.

In seinem zwanzigsten Jahre stehend trat er in die Dienste des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire. Diese Stellung entschied über den ganzen äusserlichen Verlauf seines Lebens und scheint auch auf seine Ansichten und Grundsätze einen nachhaltigen Einfluss geübt zu haben.

Er übernahm Gesellschafter- oder Hofmeisterdienste zunächst bei dem mit ihm ungefähr gleich alten Sohne des Lords, von dem er in seinem späteren Alter wiederum einen Sohn zu erziehen hatte, so dass er mit drei Generationen dieses vornehmen Hauses in Verbindung stand. Sein Leben war daher ein Hofmeisterleben in den Regionen des höchsten englischen Adels.

Diese Stellung führte ihn in die Welt und gab ihm jene nachhaltige praktische Richtung, welche die englischen Philosophen jenes Zeitalters anzuzeichnen pflegte; er wurde befreit von dem engen Gesichtskreise scholastischer Schulweisheit und clericaler Vorurtheile, in dem er aufgewachsen war; auf häufigen Reisen lernte er Frankreich und Italien kennen und fand besonders in Paris Musse und Gelegen-

heit, mit den berühmtesten Männern der Zeit in Verkehr zu treten. Gleichzeitig lehrten ihn aber auch gerade diese Verhältnisse frühzeitig Subordination und Hinneigung zu der königlichen und hochkirchlichen Partei, im Gegensatz gegen das Treiben der englischen Demokratie und der Secten. Sein Latein und Griechisch fing er in seiner neuen Stellung bald zu verlernen an und erwarb sich dafür schon auf der ersten Reise mit dem jungen Lord einige Kenntnisse des Französischen und des Italienischen. Da er allenthalben bemerkte, dass die scholastische Logik von verständigen Männern verachtet wurde, liess er diese vollständig fallen und begann dafür mit Eifer wieder sich dem Lateinischen und Griechischen in einer mehr humanistischen Weise zu widmen. Allein auch bei diesen Studien leitete ihn ein praktischer, bereits der Politik zugewandter Sinn.

Da nämlich die Stürme, welche dem Ausbruche der englischen Revolution vorher gingen, sich zu regen begannen, übersetzte er im Jahre 1628 den Thucydides ins Englische, mit dem ausdrücklichen Zwecke, dadurch seine Landsleute von den Thorheiten der Demokratie zurückzuschrecken, indem sie sich an den Schicksalen der Athener spiegelten. Es war aber damals der Aberglaube verbreitet, der selbst in unseren Tagen noch nicht völlig erloschen ist, dass die Geschichte direct belehren könne, dass Beispiele aus ihr sich ohne Weiteres übertragen und unter den verändertsten Umständen anwenden liessen. Die Partei, welche Hobbes ergriff, war damals schon klar genug die legitimistische und conservative, obwohl seine eigentliche Denkart und die aus ihr abgeleitete berüchtigte Theorie im Grunde allem Conservatismus direct entgegengesetzt war.[15])

Erst im Jahre 1629 auf einer Reise mit einem andern jungen Adeligen durch Frankreich begann Hobbes die Elemente des Euklid zu studiren, für die er bald eine grosse Vorliebe gewann. Er war damals bereits 41 Jahre alt und gerieth doch nun erst auf die Bahn der Mathematik, auf der er sich bald zum Höhepunkt der damaligen Wissenschaft aufschwang, und die ihn zu seinem consequenten mechanischen Materialismus leitete.

Zwei Jahre später begann er auf einer neuen Reise nach Frankreich und Italien in Paris das Studium der Naturwissenschaften, und sofort machte er zu seiner Hauptaufgabe ein Problem, das schon in der Fragestellung selbst den Materialismus klar verräth, und dessen Beantwortung den materialistischen Streitigkeiten des nächstfolgenden Jahrhunderts das Losungswort giebt. Dieses Problem lautet:

Welche Art von Bewegung kann es sein, welche die Empfindung und Phantasie der lebenden Wesen hervorbringt?

Bei diesen Studien, die eine Reihe von Jahren dauerten, stand er in täglichem Verkehr mit dem Minimermönch Mersenne, mit dem er auch, nach England im Jahre 1637 zurückgekehrt, einen Briefwechsel anknüpfte.

Sobald aber mit dem Jahre 1640 in England das lange Parlament begann, hatte er, der so eifrig gegen die Volkspartei sich erklärt hatte, alle Ursache sich zu entfernen, und er begab sich nun wieder nach Paris, wo er jetzt ausser mit Mersenne auch mit Gassendi beständig verkehrte, nicht ohne auch von dessen Ansichten Manches sich anzueignen. Sein Aufenthalt in Paris dauerte jetzt eine längere Reihe von Jahren. Unter den flüchtigen Engländern, die sich damals in grosser Zahl in Paris sammelten, nahm er eine sehr angesehene Stellung ein und wurde dazu erkoren, dem nachmaligen Könige Carl II. Unterricht in der Mathematik zu geben. Unterdessen hatte er seine politischen Hauptwerke verfasst, die Schriften de cive und den Leviathan, in denen er, namentlich unverhohlen im Leviathan, die Doctrin eines schroffen und paradoxen, aber keineswegs legitimistischen Absolutismus verkündigte. Gerade diese Schrift, in der ausserdem auch die Geistlichen viele Ketzereien gefunden hatten, verdarb für einstweilen seine Gunst bei Hofe. Er fiel in Ungnade, und da er zugleich das Pabstthum sehr heftig angegriffen hatte, musste er nun Frankreich verlassen und von der geschmähten Freiheit der Engländer Gebrauch machen. Nach der Wiedereinsetzung des Königs söhnte er sich mit dem Hofe wieder aus und lebte sodann in ehrenvoller Zurückgezogenheit ganz seinen Studien. Noch in seinem achtundachtzigsten Jahre gab er eine Uebersetzung Homers heraus; im einundneunzigsten eine Cyclometrie.

Als Hobbes einst zu St. Germain an einem heftigen Fieber darniederlag, wurde Mersenne zu ihm geschickt, um zu sorgen, dass der berühmte Mann doch ja nicht ausserhalb der römischen Kirche sterben möchte. Als Mersenne eben die Macht der Kirche, Sünden zu vergeben, erklärt hatte, bat ihn Hobbes, ihm doch lieber zu sagen, wann er zuletzt Gassendi gesehen habe, und sofort wandte sich das Gespräch auf andere Dinge. Den Beistand eines englischen Bischofs dagegen nahm er an unter der Bedingung, dass derselbe sich an die vorgeschriebenen Kirchengebete halte.

Hobbes' naturphilosophische Ansichten sind theils zerstreut in seinen politischen Werken, theils aber in den beiden Schriften de homine und de corpore niederlegt. Charakteristisch für seine Denkart ist schon im höchsten Grade seine Einleitung in die Philosophie.

„Die Menschen halten es heutzutage mit der Philosophie, wie in den ältesten Zeiten mit den Früchten des Feldes. Es wächst Alles wild und ohne Pflege noch Prüfung. Daher nähren sich die Meisten herkömmlich von Eicheln, und wenn einmal einer eine fremde Beere versucht, hat er meist Nachtheil für seine Gesundheit davon. So hält man auch meist die, welche mit der gewöhnlichen Erfahrung zufrieden sind, für klüger, als die, welche sich nach der Philosophie gelüsten lassen."

Hobbes weist darauf hin, wie schwierig es ist, einen eingewurzelten und durch das Ansehen redegewandter Schriftsteller noch befestigten Wahn aus dem Geiste der Menschen zu vertreiben; um so schwieriger, da die wahre Philosophie, d. h. die exacte, nicht nur die Schminke der Schönrednerei, sondern fast alle und jede Zier mit Absicht verschmäht, und da die ersten Grundlagen aller Philosophie niedrig und trocken, fast hässlich sind.

Auf diese Einleitung folgt eine Definition der Philosophie, welche man ebenso gut als eine Negation der Philosophie im hergebrachten Sinne des Wortes bezeichnen könnte:

Sie ist die Erkenntniss der Wirkungen oder der Phänomene aus angenommenen Ursachen derselben und hinwiederum der möglichen Ursachen aus den anerkannten Wirkungen mittelst richtiger Schlüsse. — Schliessen aber ist Rechnen und alles Rechnen lässt sich zurückführen auf Addition und Subtraction. [16])

Wird durch diese Definition die ganze Philosophie in Naturwissenschaft verwandelt und das Transcendente schon im Princip beseitigt, so haben wir die materialistische Tendenz noch deutlicher in der Erklärung des Zweckes der Philosophie. Er besteht darin, dass wir die Wirkungen voraussehen und sie so zum Gebrauch im Leben verwenden können. — Bekanntlich ist in England der hier niedergelegte Begriff der Philosophie so eingewurzelt, dass die Bedeutungen des Wortes „philosophy" sich gar nicht mehr durch das entsprechende deutsche Wort wiedergeben lassen und der wahre natural philosopher kein Andrer ist als der experimentirende Physiker.

Hobbes erscheint hier als der consequente Nachfolger von Baco und wie die Philosophie dieser Männer gewiss mächtig darauf hingewirkt hat, die materielle Entwicklung Englands zu fördern, so wurde sie hinwiederum auch getragen von dem angebornen und damals bereits seiner mächtigen Entfaltung entgegenreifenden Nationalgeist des nüchternen und praktischen, nach Macht und Reichthum ringenden Volkes.

Trotz dieser so nahe liegenden Beziehungen ist aber doch auch der Einfluss Descartes' auf diese Begriffsbestimmung nicht zu verkennen; wobei wir freilich den Descartes der Abhandlung über die Methode scharf ins Auge fassen müssen, ohne uns um die überlieferten Vorstellungen vom Cartesianismus zu kümmern. (Vgl. Anm. 66 zum vorherg. Abschnitt.) In jenem Erstlingswerke, wo Descartes seine physikalischen Anschauungen an Wichtigkeit weit über die metaphysischen stellt, rühmt er jenen nach, dass sie den Weg eröffnen, „statt der theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu gewinnen, wodurch wir die Kraft und die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller Körper, die uns umgeben, ebenso deutlich als die Geschäfte unsrer Handwerker kennen lernen und also im Stande sein würden, sie ebenso, wie diese, zu allem möglichen Gebrauche praktisch zu verwerthen und uns auf diese Weise zu Herren und Eigenthümern der Natur zu machen."[17]) Nun könnte man freilich bemerken, das Alles sei schon vorher eindringlicher von Baco gesagt, mit dessen Lehre Hobbes ja von früher Jugend auf bekannt und vertraut war; allein diese Uebereinstimmung trifft nur die allgemeine Tendenz; während sich Descartes' Methode in einem sehr wesentlichen Punkte von der Baconischen unterscheidet.

Baco beginnt mit der Induction und glaubt durch sein Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen sofort zu den wirklichen Gründen der Erscheinungen vordringen zu können. Sind diese erreicht, so folgt dann die Deduction, theils für den specielleren Ausbau, theils aber für die praktische Anwendung der entdeckten Wahrheiten.

Descartes dagegen verfährt in der That synthetisch, jedoch nicht im platonisch-aristotelischen Sinne, mit dem Anspruch an unbedingte Gewissheit der Principien (diese Wendung war der reactionären Entwicklung seiner Metaphysik vorbehalten!), sondern mit dem bestimmten Bewusstsein, dass die eigentliche Beweiskraft in der Erfahrung liegt. Er stellt die Theorie versuchs-

weise voran, erklärt aus ihr die Erscheinungen und prüft sodann an der Erfahrung die Theorie. [18]) Diese Methode, die man als die hypothetisch-deductive bezeichnen kann (wiewohl sie nach dem nervus probandi bezeichnet zur Induction gehört und in der inductiven Logik zu behandeln ist) steht dem wirklichen Verfahren der Naturforscher näher als die Baconische, wiewohl keine von beiden das Wesen der Naturforschung genügend darstellt. Hobbes aber hat sich hier ohne Zweifel mit Bewusstsein für Descartes gegen Baco entschieden, während später Newton wieder (freilich mehr in seiner Theorie als in seinem wirklichen Verfahren!) auf Baco zurücklenkte.

Ein hohes Lob gebührt Hobbes dafür, dass er bei dieser seiner Richtung auch offen und rückhaltlos die grossen Errungenschaften der neueren Naturforschung anerkannte. Während Baco und Descartes noch Kopernikus verleugneten, wies Hobbes ihm den Ehrenplatz an, der ihm gebührte, wie er sich denn überhaupt in fast allen streitigen Punkten, vielleicht mit einziger Ausnahme der Lehre vom vacuum, zu dessen Leugnung er sich durch Descartes verleiten liess, scharf und bestimmt für die rationelle und richtige Ansicht erklärte. In dieser Beziehung, wie auch für die Beurtheilung seiner Tendenz ist die Dedication zu der Schrift de corpore [19]) von grossem Interesse. Da heisst es, die Lehre von der Bewegung der Erde sei zwar schon von den Alten erdacht, aber von den späteren Philosophen sammt der darauf begründeten Physik des Himmels in den Schlingen der Worte erdrosselt worden, so dass man, von thatsächlichen Beobachtungen abgesehen, den Anfang der Astronomie nicht weiter zurücksetzen dürfe, als auf Kopernikus, der die Gedanken des Pythagoras, Aristarch und Philolaos zunächst dem letzten Jahrhundert überlieferte. Dann habe Galilei die erste Pforte der Physik eröffnet und Harvey durch seine Lehre vom Blutumlauf und von der Erzeugung der Thiere die Wissenschaft vom menschlichen Körper begründet. Vorher habe man nichts gehabt, als vereinzelte Experimente und eine Naturgeschichte, die um nichts sicherer sei, als die Weltgeschichte. Zusammenfassend seien auf dem Gebiete der Natur endlich Kepler, Gassendi und Mersenne aufgetreten, während Hobbes für sich selbst (mit Rücksicht auf die Bücher de cive) die Begründung der „philosophia civilis“ in Anspruch nimmt.

Im alten Griechenland, heisst es weiter, habe an Stelle der Philosophie ein Gespenst (phantasma quoddam) geherrscht, an ehrwürdigem Aussehen der Philosophie ähnlich, doch innen voll Betrug

und Unrath. — Dem Christenthum habe man zuerst einige weniger schädliche Sätze von Plato beigemischt, sodann aber so vieles Falsche und Thörichte aus Aristoteles, dass man den Glauben verloren und dafür die Theologie bekommen habe, die auf einem Fusse hinkend (weil sie sich theils auf die h. Schrift, theils aber auf die aristotelische Philosophie stützt) der Empusa vergleichbar unzählige Streitigkeiten und Kriege angestiftet habe. Dieses Gespenst lasse sich nicht besser bannen, als durch Einführung einer Staatsreligion gegenüber den Dogmen der Privatleute und indem man die Religion auf die h. Schrift stütze, die Philosophie aber auf die natürliche Vernunft.

Diese Gedanken finden nun namentlich im Leviathan eine breite, bald durch verwegene Paradoxie, bald durch natürliche Geradheit und Schärfe des Urtheils überraschende Ausführung. Was seine Opposition gegen Aristoteles betrifft, so ist namentlich eine Stelle aus dem 46. Kapitel bemerkenswerth, wo er die Verwechslung von Wort und Sache als Grund des Uebels hervorhebt. Hobbes trifft hier gewiss den Nagel auf den Kopf, wenn er als den Urquell zahlloser Absurditäten die Hypostasirung der Copula „est“ ansieht. Aristoteles habe aus dem Worte „Sein“ ein Ding gemacht, gleich als ob es in der Natur einen Gegenstand gäbe, der mit dem Worte „das Sein“ bezeichnet würde! — Man kann sich denken, wie Hobbes über Hegel geurtheilt haben würde!

Seine Bekämpfung der „Theologie“, die als unheilstiftendes Scheusal behandelt wird, kommt nur zum Scheine dem reinen Schriftglauben zu gute. In Wahrheit geht sie wohl eher mit einer stillen Abneigung gegen die Religion Hand in Hand. Ganz besonders aber hasst Hobbes die Theologie, insofern sie mit den Ansprüchen geistlicher Herrschsucht in Verbindung steht. Diese verwirft er unbedingt. Das Reich Christi sei nicht von dieser Welt und die Geistlichkeit könne daher keinerlei Gehorsam in Anspruch nehmen. Hobbes bekämpft daher auch ganz besonders die Lehre von der päbstlichen Unfehlbarkeit.[20]) — Uebrigens ist es schon eine Folge seiner Bestimmung des Begriffs der Philosophie, dass von einer speculativen Theologie nicht die Rede sein kann. Die Erkenntniss Gottes gehört überhaupt nicht in die Wissenschaft, denn wo nichts zu addiren oder zu subtrahiren ist, hört das Denken auf. Zwar führt uns der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung darauf, einen letzten Grund aller Bewegung anzunehmen, ein erstes bewegendes Princip;

allein die nähere Bestimmung seines Wesens bleibt etwas ganz undenkbares, dem Denken selbst widersprechendes; so dass die wirkliche Anerkennung und Erfüllung der Idee Gottes dem religiösen Glauben überlassen bleiben muss.

Die Blindheit und Gedankenlosigkeit des Glaubens ist in keinem System mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen wie in diesem, obwohl Baco und auch Gassendi in mancher Beziehung sich auf ähnlichem Wege befinden. Schaller bemerkt daher über die Art, wie Hobbes sich zur Religion verhält, treffend: „Wie dies psychologisch möglich ist, bleibt ebenfalls ein Geheimniss, so dass vor Allem erst an die Möglichkeit eines solchen Glaubens geglaubt werden müsste.“[21]) Der eigentliche Stützpunkt dieser Glaubenstheorie aber findet sich in Hobbes' politischem Systeme.

Bekanntlich gilt Hobbes als Begründer der absolutistischen Staatslehre, die er aus der Nothwendigkeit ableitet, dem Kriege Aller gegen Alle durch einen obersten Willen zu entgehen. Er nimmt an, dass der Mensch, von Natur auf die Wahrung seiner persönlichen Interessen bedacht, selbst bei angeborener Friedensliebe nicht leben könne, ohne die Interessen Anderer zu verletzen, indem er nur bestrebt ist seine eigenen zu wahren. Hobbes leugnet den aristotelischen Satz, dass der Mensch gleich der Biene, der Ameise, dem Biber, von Natur schon ein staatenbildendes Thier sei. Nicht durch politischen Instinct, sondern durch Furcht und Vernunft komme der Mensch zur Vereinigung mit Seinesgleichen, zum Zweck der gemeinsamen Sicherheit. Mit eigensinniger Consequenz leugnet Hobbes nun auch jeden absoluten Unterschied zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster. Der einzelne Mensch kann daher auch nicht zu irgend einer gültigen Feststellung dieser Begriffe gelangen; vielmehr lässt er sich lediglich durch seinen Vortheil leiten, und so lange der höhere Wille des Staates nicht besteht, ist ihm daraus so wenig ein Vorwurf zu machen, als dem Raubthier, welches die schwächeren Thiere zerreisst.

Obwohl diese Sätze streng untereinander und mit dem ganzen Systeme zusammenhängen, so hätte doch Hobbes, ohne sich zu widersprechen, wenigstens das Vorhandensein eines politischen Naturtriebes und sogar einer natürlichen Gravitation zur Annahme solcher Sitten, welche einen möglichst glücklichen Zustand Aller verbürgen, als wahrscheinlich annehmen können. Die Leugnung der Willensfreiheit, welche bei Hobbes selbstverständlich ist, hat noch keineswegs die Ethik des Egoismus zur nothwendigen Folge; es sei denn,

dass man in unnatürlicher Erweiterung des Begriffes auch das Streben, seine Umgebung glücklich zu sehen, insofern dadurch eine natürliche Neigung befriedigt wird, egoistisch nennen will. Hobbes kennt diese unnatürliche Begriffserweiterung nicht; der Egoismus seiner Staatengründer ist ein reiner, voller und ungekünstelter Egoismus, in dem Sinne, in welchem dieser Begriff gerade den Gegensatz der persönlichen Interessen gegen die fremden und gegen die gemeinsamen bedeutet. Hobbes, der die heuristische Bedeutung des Gefühls zu gering anschlug, verwarf mit der natürlichen Neigung zum Staatsleben und zur geistigen Erfassung und Aneignung der allgemeinen Interessen den einzigen Weg, der ihn noch von seinem materialistischen Standpunkte aus zu höheren ethisch-politischen Grundanschauungen hätte bringen können. Mit der Verwerfung des aristotelischen ζῶον πολιτικόν betritt er den Weg, der, in der Zusammenwirkung mit seinen sonstigen Grundsätzen nothwendig zu allen paradoxen Folgerungen leiten muss. Gerade wegen dieser rücksichtslosen Consequenz ist Hobbes, selbst da, wo er irrt, so ausserordentlich aufklärend, und es dürfte in der That kaum ein zweiter Schriftsteller zu nennen sein, der von Anhängern aller Geistesrichtungen so einmüthig geschmäht worden ist, während er sie alle zu grösserer Klarheit und Bestimmtheit förderte.

Die ersten Gründer des Staates schliessen bei Hobbes so gut wie später bei Rousseau einen Vertrag; und in dieser Beziehung ist seine Theorie durchaus revolutionär, da sie von ursprünglicher göttlicher Ordnung der Stände, angestammtem geheiligtem Thronrecht und dergleichen conservativen Schrullen gar nichts weiss.[22]) Hobbes hält die Monarchie für die beste Staatsform, doch glaubt er diesen Satz unter allen am wenigsten bewiesen zu haben. Auch die Erblichkeit der Monarchie ist eine blosse Einrichtung der Nützlichkeit; dass aber die Monarchie, wo sie besteht, absolut sein muss, folgt einfach aus der Forderung, dass überhaupt die Leitung des Staates, auch wo sie einer Gesellschaft oder Versammlung anvertraut ist, absolute Gewalt haben muss.

Sein egoistisches Menschengesindel hat nämlich gar nicht die mindeste Neigung von Natur, irgend eine Verfassung zu halten, oder Gesetze zu beobachten. Nur die Furcht kann es dazu zwingen. Damit deshalb wenigstens die Masse gebändigt bleibt und der Krieg Aller gegen Alle als schlimmstes Uebel vermieden wird, muss der Egoismus der Herrschenden die Gewalt haben, sich unbedingt geltend zu

machen, damit der regellose und in seiner Gesammtsumme ungemein viel schädlichere Egoismus aller Unterthanen niedergehalten werde. Die Regierung kann ohnehin nicht beschränkt werden; wenn sie die Verfassung verletzt, müssten die Bürger ja, um erfolgreich Widerstand zu leisten, einander trauen, und das eben thun die egoistischen Bestien nicht; jeder Einzelne aber ist doch schwächer als die Regierung. Wozu deshalb die Umstände?

Dass jede Revolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgend eine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch „Macht geht vor Recht" ist als Trost der Tyrannen unnöthig, da Macht und Recht geradezu identisch sind. Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Consequenzen seines Systems und malt die Vortheile eines absolutistischen Erbkönigthums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert. Der Name „Leviathan" ist nur zu bezeichnend für dies Ungethüm von Staat, welches von keinen höheren Rücksichten geleitet, wie ein irdischer Gott Gesetz und Urtheil, Recht und Besitz nach Belieben ordnet, sogar die Begriffe von gut und böse[23]) willkürlich festsetzt und dafür Allen, die vor ihm auf die Kniee fallen und ihm opfern, Schutz des Lebens und des Eigenthums gewährt.

Zu der absoluten Staatsgewalt gehört nun auch das Recht über die Religion und die ganze Denkungsweise der Unterthanen zu verfügen. Genau wie Epikur und Lucrez leitet auch Hobbes die Religion aus Furcht und Aberglauben her; allein während jene eben deshalb die Erhebung über die Schranken der Religion als die höchste und edelste Aufgabe des Denkers hinstellen, kann Hobbes diesen gemeinen Stoff für die Zwecke seines Staates sehr wohl verwenden. Seine Grundansicht von der Religion findet sich in einem einzigen Satze so schlagend, dass man sich über die unnütze Mühe, die man sich oft mit der Theologie unseres Philosophen gegeben hat, billig wundern muss. Hobbes definirt nämlich so: „Die Furcht unsichtbarer Mächte, sei es, dass diese erdichtet, sei es, dass sie durch Tradition überliefert sind, ist Religion, wenn sie von Staates wegen festgestellt, Aberglaube, wenn sie nicht von Staates wegen festgestellt ist."[24]) Wenn Hobbes dann im gleichen Buche mit der grössten Seelenruhe etwa den Thurmbau zu Babel, oder die Wunder, welche Moses in Aegypten that,[25]) einfach als Thatsachen erwähnt, so muss man doch wohl an seine Definition

der Religion sich mit Staunen zurückerinnern. Der Mann, der die Wunder mit Pillen verglich, die man ganz hinunterschlucken aber nicht kauen muss,[26]) konnte auch diese Wundergeschichten gewiss nur deshalb nicht für Aberglauben halten, weil in England die Autorität der Bibel durch die Staatsgewalt festgestellt ist. Man muss daher, wo Hobbes sich über religiöse Gegenstände äussert, immer drei Fälle unterscheiden. Entweder Hobbes spricht direct von seinem System aus — dann ist ihm die Religion nur ein Specialfall des Aberglaubens;[27]) oder er kommt gelegentlich auf Einzelnheiten, bei denen er nur einen Satz seines Systems praktisch anwendet — dann sind ihm die Lehren der Religion einfach Thatsachen, mit denen jedoch die Wissenschaft nichts weiter zu thun hat; Hobbes opfert dann eben dem Leviathan.

Die schlimmsten Widersprüche sind dadurch wenigstens formell beseitigt, und es bleibt hier nur noch der dritte Fall, wo Hobbes dem Leviathan gleichsam de lege ferenda unmaassgebliche Vorschläge über Läuterung der Religion und Beseitigung des schlimmsten Aberglaubens macht. Hier muss man nun freilich anerkennen, dass Hobbes thut, was nur irgend in seinen Kräften steht, um die Kluft zwischen Glauben und Wissen kleiner zu machen. Er unterscheidet wesentliche und unwesentliche Elemente in der Religion; er sucht offenbare Widersprüche zwischen Schrift und Glauben, wie z. B. in der Lehre von der Bewegung der Erde dadurch zu beseitigen, dass er zwischen der Ausdrucksweise und der moralischen Absicht der Schrift unterscheidet; er erklärt die Besessenen als Kranke, behauptet, dass die Wunder seit der Stiftung des Christenthums aufgehört haben, und lässt sogar durchblicken, dass die Wunder selbst nicht für Jedermann Wunder seien.[28]) Rechnet man dazu noch bemerkenswerthe Anfänge einer historisch-kritischen Behandlung der Bibel, so sieht man leicht, dass das ganze Rüstzeug des Rationalismus bei Hobbes schon vorhanden und nur in seiner Anwendung noch beschränkt ist.[29])

Was nunmehr die Theorie der äusseren Natur betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass Hobbes den Begriff des Körpers mit dem der Substanz geradezu identificirt. Wo also Baco noch gegen die immaterielle Substanz des Aristoteles polemisirt, da ist Hobbes bereits fertig und unterscheidet ohne Weiteres den Körper und das Accidens. Für Körper erklärte Hobbes Alles, was unabhängig von unserm Denken einen Theil des Raumes erfüllt, und mit ihm zusammenfällt. Diesem gegenüber ist das Accidens nichts Wirkliches, Objek-

tives, wie der Körper, sondern es ist die Art, wie der Körper aufgefasst wird. Diese Distinction ist im Grunde schärfer als die aristotelische, und verräth, wie alle Definitionen bei Hobbes, den mathematisch gebildeten Geist. Im Uebrigen schliesst sich Hobbes der Erklärung an, dass das Accidens so im Subjekte sei, dass man es nicht als einen Theil desselben betrachten dürfe, und dass es fehlen könne, ohne dass der Körper aufhöre. Beständige Accidentien, die nicht fehlen können, ohne dass der Körper aufgehoben wird, sind nur die Ausdehnung und die Figur. Alle anderen, wie Ruhe, Bewegung, Farbe, Härte u. s. w. können sich ändern, während der Körper selbst bleibt, und sie sind daher selbst nicht körperlich, sondern eben nur Arten, nach denen wir den Körper auffassen. Die Bewegung definirt Hobbes als das beständige Verlassen eines Ortes und Gewinnen eines neuen, wobei offenbar übersehen ist, dass in diesem Verlassen und Gewinnen der Begriff der Bewegung schon enthalten ist. Gegenüber Gassendi und Baco zeigt sich in den Begriffsbestimmungen bei Hobbes nicht selten ein Rückschritt zum Aristotelischen, wenn nicht im Princip, so doch in der Ausdrucksweise, der aus seinem Bildungsgange zu erklären ist.

In der Definition der Materie zeigt sich diese Hinneigung zu Aristoteles besonders deutlich: Hobbes erklärt, dass die Materie weder einer von den Körpern, noch ein ganz besonderer Körper, ausser allen anderen sei, und daher folgt schon, dass sie in der That nichts ist, als ein blosser Name. Hier ist die aristotelische Auffassung offenbar zu Grunde gelegt, aber einer Verbesserung unterworfen, die vollkommen übereinstimmt mit der Verbesserung des Begriffes Accidens. Hobbes, der einsieht, dass das Mögliche oder Zufällige nicht in den Dingen sein kann, sondern nur in unserer Auffassung der Dinge, verbessert den Grundfehler des aristotelischen Systemes ganz richtig, indem er an die Stelle des Accidens als einer Zufälligkeit im Objecte die zufällige subjective Auffassung setzt. An die Stelle der Materie als einer Substanz, die alles werden kann, und nichts Bestimmtes ist, kommt in derselben Weise die Erklärung, die Materie sei der allgemein gefasste Körper, d. h. eine Abstraction des denkenden Subjectes. Das Beständige, bei aller Veränderung Beharrende, ist für Hobbes nicht die Materie, sondern der „Körper“, der nur seine Accidentien wechselt, d. h. bald so, bald anders von uns aufgefasst wird. Dieser wechselnden Auffassung liegt aber etwas Reales zu Grunde, nämlich die Bewegung der Theile des Körpers.

Wenn daher ein Gegenstand seine Farbe wechselt, hart oder weich wird, in Theile zerfällt, oder mit neuen Theilen verschmilzt, so beharrt die ursprüngliche Quantität des Körperlichen; wir benennen den Gegenstand unserer Wahrnehmung aber anders nach den neuen Eindrücken, die er unsern Sinnen darbietet. Ob wir einen neuen Körper als Object unserer Wahrnehmung annehmen oder nur dem früher angenommenen Körper neue Eigenschaften beilegen, hängt lediglich von der sprachlichen Feststellung der Begriffe ab; indirect also von unserer Willkür, da Worte nur Rechenpfennige sind. So ist also auch der Unterschied zwischen Körper (Substanz) und Accidens ein relativer, von unserer Auffassung abhängender. Der wirkliche Körper, welcher durch die beständige Bewegung seiner Theile die entsprechenden Bewegungen in unserm Empfindungsorgan hervorruft, unterliegt durchaus keiner andern Veränderung, als eben der Bewegung seiner Theile.

Es verdient hier bemerkt zu werden, dass Hobbes durch seine Lehre von der Relativität aller Begriffe, sowie durch seine Theorie von der Empfindung im Grunde in ähnlicher Weise über den Materialismus hinausgeht, wie Protagoras über Demokrit. Dass Hobbes nicht Atomist war, haben wir schon gesehen. Er konnte aber auch im Zusammenhang seiner Gedanken über das Wesen der Dinge unmöglich Atomist sein. Wie auf alle anderen Begriffe, so wendet er die Kategorie der Relativität namentlich auch auf den Begriff des Kleinen und Grossen an. Die Entfernung mancher Fixsterne von der Erde sei so gross, lehrt er, dass ihr gegenüber die ganze Entfernung der Erde von der Sonne nur wie ein Punkt erscheine; nicht anders verhalte es sich mit den Theilchen, die uns klein erscheinen. Es giebt also in dieser Richtung ebenfalls eine Unendlichkeit, und was der menschliche Physiker als kleinstes Körperchen betrachtet, weil er für seine Theorie einer solchen Annahme bedarf, ist wieder eine Welt mit unzähligen Abstufungen des Grössten und des Kleinsten. [30])

In seiner Lehre von der Empfindung ist schon der Sensualismus Lockes im Keime vorhanden. Hobbes nimmt an, dass sich die Bewegungen der körperlichen Dinge durch Uebertragung auf das Medium der Luft unsern Sinnen mittheilen, von da zum Gehirn und vom Gehirn endlich zum Herzen fortgepflanzt werden. [31]) Jeder Bewegung entspricht eine Gegenbewegung, im Organismus, wie in der äusseren Natur; aus diesem Princip der Gegenbewegung leitet Hobbes

die Empfindung ab; aber nicht die unmittelbare Reaction des äusseren Organes ist die Empfindung, sondern erst die vom Herzen ausgehende und durch das Gehirn vom äusseren Organ zurückkehrende Bewegung, so dass also zwischen dem Eindruck und der Empfindung stets eine merkliche Zeit vergeht. Aus dieser Rückläufigkeit der Empfindungsbewegung, die ein „Streben" (conatus) gegen die Objekte hin ist, erklärt sich die Versetzung der Empfindungsbilder nach Aussen.[32]) Die Empfindung ist identisch mit dem Empfindungsbild (phantasma) und dies ist wieder mit der Bewegung des conatus gegen die Objecte identisch; nicht etwa bloss durch sie veranlasst. So zerhaut Hobbes mit einem Machtspruch den gordischen Knoten der Frage, wie die Empfindung als subjektiver Zustand sich zur Bewegung verhält; aber die Sache wird dadurch keineswegs klarer.

Das Subject der Empfindung ist der Mensch als Ganzes, das Object der Gegenstand, welcher empfunden wird; die Bilder aber, oder die Sinnesqualitäten, durch welche wir den Gegenstand wahrnehmen sind nicht der Gegenstand selbst, sondern eine aus unserm Innern stammende Bewegung. Es kommt also von den leuchtenden Körpern kein Licht, von den tönenden kein Schall, sondern von beiden nur gewisse Formen der Bewegung. Licht und Schall sind Empfindungen und entstehen als solche erst in unserm Innern als rückläufige, vom Herzen ausgehende Bewegung. Hieraus ergiebt sich die sensualistische Folgerung, dass alle sogenannten sinnlichen Qualitäten als solche nicht den Dingen angehören, sondern nur in uns selbst entstehen. Daneben steht aber der echt materialistische Satz, dass auch die menschliche Empfindung nichts ist, als Bewegung körperlicher Theile, veranlasst durch die äussere Bewegung der Dinge. Hobbes verfiel nicht darauf, diesen materialistischen Satz zu Gunsten eines consequenten Sensualismus aufzugeben, weil er, wie Demokrit im Alterthum, von der mathematisch-physikalischen Betrachtung der Aussendinge ausging. Deshalb bleibt sein System auch ein wesentlich materialistisches ungeachtet der Keime des Sensualismus, die es in sich trägt.

In Beziehung auf die Betrachtung des Weltganzen hält Hobbes sich ausschliesslich an die erkennbaren, und nach dem Causalitätsgesetz erklärbaren Erscheinungen. Alles, worüber man nichts wissen kann, überlässt er den Theologen. Eine bemerkenswerthe Paradoxie ist noch in dem Satz von der Körperlichkeit Gottes enthalten, der freilich, weil er einem Glaubensartikel der anglicanischen Kirche

widerspricht, nicht gradezu behauptet, sondern nur als eine nahe liegende Folgerung angedeutet wird.[33]) Hätte man ein recht vertrautes Gespräch zwischen Gassendi und Hobbes belauschen können, so würde man vielleicht einen Streit darüber vernommen haben, ob die allbelebende Wärme oder der allumfassende Aether als Gottheit anzusehen sei.

III. Nachwirkungen des Materialismus in England.

Fast ein volles Jahrhundert liegt zwischen der Ausbildung materialistischer Systeme auf dem Boden der Neuzeit und zwischen jener rücksichtslosen Schriftstellerei eines de la Mettrie, der mit besonderem Wohlgefallen gerade jene Seiten des Materialismus hervorhob, welche der christlichen Welt ein Aergerniss geben mussten. Allerdings hatten auch Gassendi und Hobbes sich den ethischen Consequenzen ihrer Systeme nicht völlig entzogen; allein beide hatten auf einem Umwege ihren Frieden mit der Kirche gemacht: Gassendi durch Oberflächlichkeit, Hobbes durch eine eigensinnige und unnatürliche Consequenz. Liegt schon hierin ein durchgreifender Unterschied zwischen den Materialisten des siebzehnten und denen des achtzehnten Jahrhunderts, so ist doch die Kluft, ganz abgesehen vom specifisch Kirchlichen, in der Ethik weitaus am grössten. Während de la Mettrie, ganz in der Weise der philosophischen Dilettanten des alten Rom, die Lust als das Princip des Lebens mit frivolem Behagen hervorhob und durch seine niedrige Auffassung das Andenken Epikurs noch nach Jahrtausenden befleckte, hatte Gassendi durchaus die ernstere und tiefere Seite der Ethik Epikurs hervorgehoben; Hobbes billigte, wenn auch nach sonderbaren Winkelzügen, doch schliesslich die gewöhnliche christlich-bürgerliche Tugendlehre, die ihm zwar als Beschränktheit galt, aber als berechtigte Beschränktheit. Beide diese Männer lebten selbst einfach und rechtschaffen nach den gewöhnlichen Begriffen ihrer Zeit.

Trotz dieses grossen Unterschiedes gehört der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts mit den verwandten Bestrebungen bis auf das systême de la nature hin in eine gemeinsame Kette, während die Gegenwart, obwohl auch zwischen de la Mettrie und Vogt oder Moleschott wieder gerade ein Jahrhundert liegt, durchaus einer gesonderten Betrachtung bedarf. Kants Philosophie und noch mehr die

grossen naturwissenschaftlichen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte fordern diese gesonderte Betrachtung ebenso entschieden vom Standpunkte der theoretischen Wissenschaft, als anderseits ein Blick in die materiellen Lebensverhältnisse und in die culturgeschichtlichen Zustände uns dazu veranlassen muss, die ganze Periode bis zur französischen Revolution hin in ihrer innern Einheit aufzufassen.

Wenden wir zunächst unsern Blick auf den Staat und die bürgerliche Gesellschaft, so zeigt sich eine Analogie zwischen jenen beiden vergangenen Perioden, welche dieselben streng von der gegenwärtigen scheidet. Hobbes und Gassendi lebten an den Höfen oder in den aristokratischen Kreisen Englands und Frankreichs. De la Mettrie wurde beschützt von Friedrich dem Grossen. Der Materialismus beider vergangenen Jahrhunderte fand seine Stütze in der weltlichen Aristokratie und seine verschiedene Stellung zur Kirche ist zum Theil bedingt durch die verschiedene Stellung, welche die weltliche Aristokratie und die Höfe der Kirche gegenüber einnahmen. Der Materialismus unsrer Zeit hat dagegen eine durchaus volksthümliche Tendenz; er stützt sich auf nichts, als auf sein gutes Recht der Aussprechung einer Ueberzeugung und auf die Empfänglichkeit eines grossen Publikums, dem die Resultate der Wissenschaft, vielfach vermengt mit materialistischen Lehren, in möglichst handgreiflicher Form zugänglich gemacht werden. Um daher den immerhin bedeutungsvollen Uebergang von dem Materialismus des siebzehnten auf den des achtzehnten Jahrhunderts zu verstehen, müssen wir die Verhältnisse der höheren Schichten der Gesellschaft und die Veränderungen, welche in denselben um diese Zeit vorgingen, ins Auge fassen.

Am auffallendsten war die eigenthümliche Wendung aller Bestrebungen, welche in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts eintrat, in England. Nach der Wiedereinsetzung des Königthums erfolgte dort gegen die excentrische und heuchlerisehe Strenge des Puritanismus, welcher die Zeit der Revolution beherrscht hatte, ein gewaltiger Rückschlag.

Begünstigung des Katholicismus ging am Hofe Karls II. Hand in Hand mit weltlicher Ausgelassenheit. Die Staatsmänner jener Zeit waren nach Macaulay [34]) vielleicht der verdorbenste Theil einer verdorbenen Gesellschaft und ihre Frivolität und Genusssucht wurde nur noch übertroffen von der Gewissenlosigkeit, mit welcher sie ohne alle politischen Grundsätze die Politik als ein Spiel ihres Ehrgeizes betrieben.

Der Charakter der Frivolität in Religion und Sitten war der Charakter der Höfe. Zwar ging Frankreich mit dem tonangebenden Beispiele voran, allein Frankreich erlebte um diese Zeit die Blüthe seiner sogenannten classischen Literatur, und der Glanz des auswärtigen Einflusses auf literarischem wie auf politischem Gebiet vereinigte sich in dem Zeitalter Ludwigs XIV., um den Bestrebungen der Nation wie des Hofes einen gewissen Schwung und eine Würde zu geben, die von der materialistischen Richtung auf das Nützliche weit abführten. Unterdessen bereitete aber die wachsende Centralisation im Bunde mit Unterdrückung und Ausbeutung des Volkes jene grosse Gährung in den Gemüthern vor, aus welcher die Revolution hervorgehn sollte. In Frankreich wie in England fand der Materialismus Boden; allein in Frankreich entnahm man ihm nur seine negativen Elemente, während man in England begann, seine Grundsätze in immer grossartigerem Maassstabe auf die Oekonomie des ganzen Volkslebens anzuwenden. Der Materialismus Frankreichs lässt sich daher mit dem der römischen Kaiserzeit vergleichen; man nahm ihn an, um ihn zu verderben und sich von ihm verderben zu lassen. Ganz anders in England. Auch hier herrschte unter den Grossen der Ton der Frivolität. Man konnte gläubig oder ungläubig sein, weil man für keine Richtung Principien hatte, und man war im Grunde Beides, je nachdem es den Leidenschaften besseren Vorschub leistete. Allein Karl II. hatte von Hobbes ausser der Doktrin von seiner eignen Omnipotenz doch auch noch etwas Besseres gelernt. Er war ein eifriger Physiker und besass selbst ein Laboratorium. Seinem Beispiele folgte die gesammte Aristokratie. Selbst ein Buckingham liess sich auf Chemie ein, die damals freilich von dem mystischen Reiz der Alchymie des Suchens nach dem Stein der Weisen noch nicht befreit war. Lords, Prälaten und Juristen widmeten ihre Mussestunden Untersuchungen über Hydrostatik. Man verfertigte Barometer und optische Instrumente für den mannigfachsten Gebrauch; elegante Damen der Aristokratie fuhren bei den Laboratorien vor, und liessen sich die Kunststücke magnetischer und electrischer Anziehung zeigen. Planlose Neugier und eitler Dilettantismus der Grossen vereinigten sich mit dem ernsten und gediegenen Studium der Fachmänner, und England gerieth auf eine Bahn des Fortschrittes in den Naturwissenschaften, die als die Erfüllung der Prophezeiungen Bacos erscheint.[35]) Hier war ein echt materialistischer Geist nach allen Seiten rege, der, weit entfernt davon, zerstörend aufzutreten, vielmehr um dieselbe Zeit dies Land einer nie

gesehenen Blüthe entgegen führte, zu welcher in Frankreich die Splitter des erneuerten Epikureismus sich mit wachsender Bigotterie vereinigten, jenes haltlose Schwanken zwischen den Extremen herbeizuführen, welches die Zeit vor dem Auftreten Voltaires charakterisirt. Hier musste daher der Geist der Frivolität mehr und mehr zunehmen; während er in England eine Durchgangserscheinung bildete, die beim ersten Uebergang von den spiritualistischen Grundsätzen der Revolution zu den materialistischen der grossen mercantilen Epoche hervortrat.

„Der Krieg zwischen Witz und Puritanismus," schreibt Macaulay von jener Zeit, „wurde bald ein Krieg zwischen Witz und Sittlichkeit. Was nur immer die heuchlerischen Puritaner mit Ehrfurcht betrachtet hatten, wurde verhöhnt; was sie verpönt hatten, wurde begünstigt. Wie jene den Mund nicht ohne eine Bibelstelle vorzubringen geöffnet hatten, so that man es jetzt nicht ohne die derbsten Flüche. In der Poesie trat Drydens üppiger Stil an die Stelle Shakespeares, nachdem in der Zwischenzeit eine puritanische Feindschaft gegen die weltliche Poesie überhaupt alle Talente unterdrückt hatte." [36])

Um jene Zeit begann man die weiblichen Rollen auf dem Theater, die früher von Jünglingen gespielt wurden, den Schauspielerinnen zu überlassen; die Anforderungen an die Licenz derselben stiegen immer höher und das Theater wurde ein Mittelpunkt der Immoralität. Allein die steigernde Vergnügungssucht ging mit dem steigenden Erwerbstrieb Hand in Hand und bald erlangte dieser das Uebergewicht. Im Wetteifer der Jagd nach Reichthum ging die Gemüthlichkeit der früheren Periode mit einem Theil ihrer Laster unter und an die Stelle des Materialismus der Lust trat der Materialismus der politischen Oekonomie.[37]) Handel und Industrie erhoben sich auf eine Höhe, die frühere Zeiten nicht hatten ahnen können. Die Verkehrsmittel wurden verbessert, längst verlassene Schachte wieder geöffnet, alles mit jener Energie, welche den Epochen materieller Schöpfungen eigen ist, und die stets, wo sie mächtig angeregt ist, auf Energie und Unternehmungsgeist in andern Beziehungen günstig zurückwirkt. Damals begannen die ungeheuren Städte Englands theils aus dem Boden hervorzuwachsen, theils sich in jenem riesigen Maassstabe zu vergrössern, der binnen weniger als zwei Jahrhunderten England zum reichsten Land der Erde machte.[38])

In England schoss die materialistische Philosophie ins Kraut; es ist keine Frage, dass der ungeheure Aufschwung des Landes mit

den Thaten der Philosophen und Naturforscher von Baco und Hobbes bis auf Newton eben so innig zusammen hängt, als die französische Revolution mit dem Auftreten Voltaires. Eben so leicht lässt sich aber übersehen, dass die Philosophie, die ins Leben aufgegangen war, sich selbst eben damit aufgegeben hatte. Die Vollendung des Materialismus in Hobbes liess im Grunde keine weitere Vervollständigung der Lehre zu.

Die speculative Philosophie dankte ab und liess den praktischen Bestrebungen das Feld. Epikur wollte dem Einzelnen nützen, und zwar durch seine Philosophie selbst; Hobbes suchte die ganze Gesellschaft zu fördern, aber nicht durch seine Philosophie selbst, sondern durch die aus ihr abgeleiteten Resultate. Bei Epikur ist die Beseitigung der Religion der wesentliche Zweck; Hobbes braucht die Religion, und im Grunde müssen ihm diejenigen Bürger besser scheinen, welche dem öffentlichen Aberglauben von Natur huldigen, als diejenigen, welche dazu eine philosophische Vermittelung brauchen. Der Zweck des Glaubens wird für die Masse besser und billiger erreicht, wenn der Glaube sich einfach von Generation zu Generation fortpflanzt, als wenn die einzelnen Individuen erst durch Respect vor der Autorität und Einsicht in die Nothwendigkeit derselben zur Regelung ihrer religiösen Vorstellungen gelangen sollen.

Weiterhin ist aber auch die Philosophie für die gesammte Oeconomie des bürgerlichen Lebens überflüssig, sobald die Bürger das, was das Resultat derselben ist, auch ohne die Philosophie ausüben, d. h. sobald sie sich der Staatsgewalt in der Regel fügen, nur dann revoltiren, wenn sie Aussicht auf Erfolg haben, und in gewöhnlichen Zeiten ihre ganze Kraft und Thätigkeit auf materielle Verbesserung ihrer Lage, auf Erzeugung neuer Güter und Vervollkommnung bestehender Einrichtungen verwenden. Da die Philosophie nur dazu dient, dieses Verhalten als das beste und vortheilhafteste zu befördern, so wird es offenbar lediglich ersparte Arbeitskraft sein, wenn es gelingt, die Völker zu solchem Verhalten zu bewegen, ohne jedem Einzelnen die Lehre der Philosophie mitzutheilen. Nur für die Könige und ihre Rathgeber oder für die Spitzen der Aristokratie wird die Philosophie von Werth sein, da diese dafür sorgen müssen, das Ganze in seiner Richtung zu erhalten.

Diese zwingenden Folgerungen aus der Lehre unsres Hobbes sehen in der That aus, als ob sie aus der neueren Culturgeschichte Englands einfach abstrahirt wären, so genau hat sich im Ganzen die

Nation nach dem von Hobbes vorgezeichneten Bilde entfaltet. Die höhere Aristokratie hat sich persönliche Freigeisterei, verbunden mit aufrichtiger (sollen wir sagen aufrichtig gewordener?) Hochachtung gegen die kirchlichen Institutionen vorbehalten. Geschäftsleute betrachten jeden Zweifel an den Wahrheiten der Religion als „unpraktisch"; für das Für und Wider ihrer theoretischen Begründung scheinen sie gar keinen Sinn zu haben, und wenn sie den „Germanism" perhorresciren, so geschieht das weit mehr mit Bezug auf die feste Ordnung des diesseitigen, als mit Rücksicht auf die Erwartung des jenseitigen Lebens. Frauen, Kinder und Gemüthsmenschen sind der Religion unbedingt hingegeben. In den untersten Schichten der Gesellschaft aber, für deren Niederhaltung das verfeinerte Gemüthsleben nicht eben erforderlich scheint, besteht wieder von der ganzen Religion fast nur die Furcht vor Gott und den Geistlichen. Die speculative Philosophie gilt als überflüssig, wo nicht gar schädlich. Der Begriff der Naturphilosophie ist in den der Physik (natural philosophy) übergegangen und ein gemässigter Egoismus, der sich mit dem Christenthum trefflich abgefunden hat, ist in allen Schichten der Gesellschaft als einzige Grundlage der Moral für den Einzelnen wie für den Staat vollständig anerkannt.

Wir sind weit entfernt, diese ganze originelle, aber in ihrer Art mustergültige Entwickelungsweise des neueren England auf den Einfluss eines Hobbes zurückzuführen; vielmehr ist es der lebendige Grundzug der Natur dieses Volkes in dieser Entwickelungsstufe, es ist der Inbegriff aller geschichtlichen und materiellen Verhältnisse, woraus beides, die Philosophie des Hobbes und die nachfolgende Wendung des Volkscharakters herzuleiten ist. Jedenfalls dürfen wir aber Hobbes in einem höheren Lichte erblicken, wenn wir so in seiner Lehre die späteren Phänomene des englischen Volkslebens gleichsam prophetisch vorgebildet sehen.[39]) Die Wirklichkeit ist leicht paradoxer als irgend ein philosophisches System, und das thatsächliche Verfahren der Menschen birgt mehr Widersprüche in sich, als ein Denker selbst mit Kunst zusammenhäufen könnte. Dafür bietet uns das orthodoxmaterialistische England ein schlagendes Beispiel.

Auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaften entstand in dieser Zeit jene eigenthümliche, die Gelehrten des Continents noch heute oft in Staunen setzende Verbindung einer durchaus materialistischen Anschauungsweise mit einem grossen Respect vor den Lehrsätzen und Gewohnheiten der religiösen Ueberlieferung. — Zwei

Männer sind es hauptsächlich, welche diesen Geist in der nächsten Generation nach Hobbes repräsentiren: der Chemiker Robert Boyle und Isaak Newton.

Die Nachwelt sieht diese beiden Männer durch eine grosse Kluft getrennt. Boyle wird nur noch in der Geschichte der Chemie genannt und ist in seiner Bedeutung für das allgemeine Culturleben der Neuzeit fast vergessen, während der Name Newtons als ein Stern erster Grösse leuchtet.[40]) Die Zeitgenossen sahen die Sache nicht ganz in diesem Lichte und noch weniger wird eine genauere Geschichtsforschung bei diesem Urtheile beharren dürfen. Sie wird Newton minder überschwenglich zu preisen haben, als üblich ist, während sie Boyle einen hervorragenden Ehrenplatz in der Geschichte der Wissenschaften schuldig ist; trotzdem bleibt Newton der grössere und wenn auch seine Zurückführung der Bewegung der Himmelskörper auf Gravitation als eine reife Frucht der Zeit erscheint, so war es doch nicht zufällig, dass diese grade von einem Manne gepflückt wurde, der in so seltnem Grade mathematisches Talent, physikalische Denkweise und ausdauernde Arbeitskraft vereinigte. In der Neigung zu klarer physikalisch-mechanischer Auffassung aller Naturvorgänge stimmte Boyle mit Newton vollkommen überein; und Boyle war der ältere von beiden und darf in Beziehung auf die Einführung materialistischer Grundlagen in die Naturwissenschaften als einer der mächtigsten Bahnbrecher betrachtet werden. Die Chemie beginnt mit ihm ein neues Zeitalter;[41]) der Bruch mit der Alchemie und mit den aristotelischen Begriffen wurde durch Boyle vollendet. Während so diese beiden grossen Naturforscher die Philosophie eines Gassendi und Hobbes in den positiven Wissenschaften heimisch machten und ihr durch ihre Entdeckungen den definitiven Sieg verschafften, blieben sie doch beide aufrichtig und nicht mit Hobbistischen Hintergedanken gottesgläubig. Dies war, da sie ganz in der Erscheinungswelt befangen bleiben, nicht ohne grosse Schwächen und Inconsequenzen durchführbar; allein wenn sie deswegen als Philosophen tiefer stehen, so ist doch ihr Einfluss auf die Entfaltung der naturwissenschaftlichen Methode dadurch nur um so heilsamer geworden. Wie in so manchen andern Punkten, so können Boyle und Newton auch darin als tonangebend betrachtet werden, dass sie eine strenge Sonderung einführen zwischen dem fruchtbaren Felde der experimentellen Forschung und allen transcendenten, oder wenigstens für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaften unzugänglichen Problemen.

Beide verrathen daher das lebhafteste Interesse für methodologische, aber nur ein geringes für speculative Fragen. Sie sind entschieden Empiriker und namentlich auch von Newton muss dies festgehalten werden, wenn man etwa geneigt sein möchte, wegen der grossen Allgemeinheit seines Gravitationsprincips und wegen seiner mathematischen Begabung die deductive Seite seiner Geistesthätigkeit einseitig voranzustellen.

Robert Boyle (geb. 1626) war ein Sohn des Grafen Richard von Cork und benutzte sein beträchtliches Vermögen, um ganz der Wissenschaft leben zu können. Von Natur schwermüthig und zur Melancholie geneigt, nahm er die Zweifel am christlichen Glauben, welche vermuthlich durch das Studium der Naturwissenschaften in ihm erregt wurden, sehr ernst und wie er sie bei sich selbst durch Bibellesen und Nachdenken zu bekämpfen suchte, so empfand er auch das Bedürfniss, im Sinne einer Versöhnung von Glauben und Wissen auf Andre zu wirken. Er stiftete zu diesem Zweck öffentliche Lehrvorträge, denen unter Anderm die Abhandlungen ihre Entstehung verdanken, mittelst welcher Clarke die Welt vom Dasein Gottes zu überzeugen suchte. Clarke, der aus der Weltanschauung Newtons eine natürliche Religion zurecht gemacht hatte, zog gegen jede Ansicht, welche zu diesem System nicht passen wollte, zu Felde und schrieb daher nicht nur gegen Spinoza und Leibnitz, sondern auch gegen Hobbes und Locke, die Urheber des englischen Materialismus und Sensualismus. Und doch konnte die ganze, so eigenthümlich mit den religiösen Elementen verflochtene Weltanschauung der grossen Naturforscher Boyle und Newton, in deren Fusstapfen er trat, nicht ohne den gleichen Materialismus zu Stande kommen, aus welchem dort nur andre Consequenzen gezogen wurden.

Wenn man die religiöse, zur Grübelei geneigte Charakteranlage Boyles bedenkt, muss man um so mehr bewundern, mit welcher Geradheit des Urtheils dieser Mann die Netze der Alchemie zu durchbrechen wusste. Auch lässt sich nicht leugnen, dass seine naturwissenschaftlichen Anschauungen noch hie und da, in der Chemie und namentlich in der Medicin, Spuren der Mystik an sich tragen, welche damals das Gebiet dieser Wissenschaften noch allgemein beherrschte; gleichwohl ist er grade der einflussreichste Gegner dieser Mystik geworden. Sein „Chemista scepticus“ (1661), der schon im Titel der Ueberlieferung den Krieg ankündigt, wird mit Recht als ein Wendepunkt in der Geschichte der Chemie betrachtet. In der Physik hat er

die wichtigsten Entdeckungen gemacht, welche zum Theil später Andern zugeschrieben wurden; doch lässt sich nicht leugnen, dass seinen Theorieen vielfach die nöthige Klarheit und Vollendung mangelt, so dass er ungleich mehr anregt und vorbereitet, als endgültig erledigt.[42])

Was ihn bei allen Mängeln seiner Naturanlage so sicher leitete, war vor allen Dingen sein aufrichtiger Hass gegen das Phrasenwerk und Scheinwissen der Scholastik und sein ausschliessliches Vertrauen auf das, was er als Ergebniss seiner Experimente[43]) vor sich sah und Andern zeigen konnte. Er war unter den ersten Mitgliedern der von Karl II. gestifteten „Royal society" und schwerlich hat irgend ein andres Mitglied eifriger im Geiste ihrer Stiftung gearbeitet. Ueber seine Experimente führte er ein förmliches Tagebuch[44]) und unterliess niemals, wenn er etwas Wichtigeres gefunden hatte, es den Fachgenossen und andern urtheilsfähigen Personen zu eignem Augenschein vorzulegen. Durch dies Verfahren allein schon verdient er eine Stelle in der Geschichte der neueren Naturwissenschaften, welche ihre jetzige Höhe nicht hätten erreichen können, ohne zum Experiment auch die stetige Controle des Experimentes hinzuzufügen.

Diese Richtung auf das Experiment wird nun aber sehr wesentlich unterstützt durch die materialistische Anschauung vom Wesen der Naturkörper. In dieser Beziehung ist besonders seine Abhandlung vom Ursprung der Formen und Qualitäten[45]) von Interesse. Hier nennt er eine Reihe von Gegnern des Aristoteles, deren Werke alle ihm genützt hätten, aber mehr als aus allen andern habe er doch aus Gassendi's kleinem aber äusserst reichhaltigem Compendium der Philosophie Epikurs gewonnen; Boyle bedauert, sich die Anschauungen desselben nicht früher angeeignet zu haben.[46]) Dasselbe Lob der Philosophie Epikurs finden wir auch in andern Abhandlungen Boyle's, freilich verbunden mit den lebhaftesten Protesten gegen die atheistischen Consequenzen derselben. Wir haben gesehen, dass man bei Gassendi an der Aufrichtigkeit dieses Protestes zweifeln kann; bei Boyle ist keine Rede davon. Dieser vergleicht das Weltall mit der künstlichen Uhr im Münster zu Strassburg;[47]) es ist ihm ein grosser, nach festen Gesetzen sich bewegender Mechanismus, aber grade deshalb muss es, wie die Uhr zu Strassburg, einen intelligenten Urheber haben. Boyle verwirft unter allen Elementen des Epikureismus am meisten die empedokleische Lehre vom Entstehen des Zweckmässigen aus dem nicht Zweckmässigen. Seine Weltanschauung begründet,

genau wie diejenige Newtons, die Teleologie auf den Mechanismus selbst. Ob hier der Verkehr mit dem jüngeren Zeitgenossen Newton, der auch auf Gassendi grosse Stücke hielt, auf Boyle eingewirkt, oder ob umgekehrt Newton mehr von Boyle entlehnt hat, wissen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen; genug, dass beide Männer darin übereinstimmten, dass sie den ersten Ursprung der Atombewegung Gott zuschrieben und dass sie auch späterhin noch Gott modificirende Eingriffe in den Gang der Natur beilegten, dass sie aber die gewöhnliche Regel alles dessen was in der Natur geschieht, in den mechanischen Gesetzen der Atombewegung suchten.

Die absolute Untheilbarkeit, von welcher die Atome Demokrits ihren Namen haben, wird von den Neueren durchweg am ehesten preisgegeben. Hier ist entweder die Rücksicht massgebend, dass doch Gott, der die Atome erschaffen, sie auch müsse theilen können, oder es ist jener Relativismus im Spiel, der am bewusstesten bei Hobbes hervortritt: man lässt auch in den Elementen der Körperwelt kein absolut Kleinstes mehr zu. Boyle kümmert sich um diesen Punkt wenig. Er bezeichnet seine Ansicht als „philosophia corpuscularis", ist aber weit entfernt davon, sich den grossen Modificationen, welche Descartes mit der Atomistik vorgenommen hatte, anzuschliessen. Er schreibt der Materie Undurchdringlichkeit zu und glaubt an den leeren Raum, welchen Descartes bestritt. Wegen dieser Frage gerieth er auch mit Hobbes, der im luftleeren Raum nur eine feinere Luftart suchte, in eine ziemlich bittre Polemik.[48]) Jedem kleinsten Bruchtheile der Materie schreibt Boyle seine bestimmte Gestalt, Grösse und Bewegung zu; wo mehrere derselben zusammentreten, kommt ausserdem ihre Lage im Raum und die Ordnung, in welcher sie verbunden sind, in Betracht. Aus den Verschiedenheiten dieser Elemente werden dann, ganz wie bei Demokrit und Epikur, die verschiednen Eindrücke der Körper auf die Sinnesorgane des Menschen abgeleitet.[49]) Ein weiteres Eintreten auf psychologische Fragen lehnt jedoch Boyle überall ab; er befasse sich nur mit der Welt, wie sie am Abende des vorletzten Schöpfungstages gewesen sei, d. h. so weit wir sie schlechthin als ein System körperlicher Dinge betrachten dürfen.[50]) Das Entstehen und Vergehen der Dinge ist für Boyle, wie für die Atomistiker des Alterthums, nichts als Verbindung und Trennung der Theile und im gleichen Lichte betrachtet er — Wunder allezeit vorbehalten[51]) — auch die Processe des organischen Lebens.[52]) Den von Descartes allgemein hingestellten Satz, dass im Tode die Maschine

des Körpers nicht etwa bloss von der treibenden Kraft der Seele verlassen, sondern in ihren inneren Theilen zerstört sei, führt Boyle mit physiologischen Belegen aus und zeigt, dass zahlreiche Erscheinungen, welche man der Thätigkeit der Seele zugeschrieben habe, rein körperlicher Natur seien.[53]) Mit gleicher Klarheit bekämpft er als einer der ersten Stimmführer der iatromechanischen Richtung die übliche Lehre von den Arzneimitteln und Giften, denen man die Wirkung, welche sie auf den menschlichen Körper ausüben, z. B. Schweiss zu treiben, zu betäuben u. s. w., als eine besondre Kraft und Eigenschaft beilegt, während die Wirkung doch nur das Ergebniss des Zusammentreffens der allgemeinen Eigenschaften jener Stoffe mit der Beschaffenheit des Organismus ist. Sogar dem zerstossenen Glase habe man noch eine besondre „facultas deleteria" beigelegt, statt sich einfach an die Thatsache zu halten, dass die kleinen Glassplitter die Eingeweide verletzen.[54]) In einer Reihe kleinerer Abhandlungen suchte Boyle, dessen Eifer in diesen methodischen Fragen fast ebenso gross war, wie sein Fleiss in der positiven Forschung, die mechanische Natur der Wärme, des Magnetismus und der Elektricität, der Veränderung der Aggregatzustände u. s. w. nachzuweisen. Hier muss er denn freilich sehr häufig nach der Weise Epikurs, wenn auch mit sehr geläuterten Anschauungen, bei der Erörterung blosser Möglichkeiten stehn bleiben, allein diese Erörterungen genügen überall für seinen nächsten Zweck; die Verbannung der verborgnen Qualitäten und substanziellen Formen und die Durchführung des Gedankens einer anschaulichen Causalität im ganzen Gebiete der Naturvorgänge.

Weniger vielseitig aber intensiver war die Wirkung Newtons für die Herstellung einer mechanischen Auffassung des Weltganzen. Nüchterner in seiner Theologie als Boyle und den Orthodoxen sogar als „Socinianer" verdächtig, gerieth Newton erst in hohem Alter und bei abnehmender Geisteskraft in jene Neigung zu mystischen Speculationen über die Offenbarung Johannis,[55]) welche mit seinen grossen wissenschaftlichen Thaten einen so seltsamen Contrast bildet. Sein Leben war bis zur Vollendung aller grossen Resultate seiner Forschung ein stilles Gelehrtenleben mit voller Musse zur Entfaltung seines staunenswerthen mathematischen Talentes und zur ruhigen Vollendung grossartiger und weitaussehender Arbeiten; dann plötzlich mit einer glänzenden äusseren Stellung für seine Leistungen belohnt,[56]) lebte er noch eine lange Reihe von Jahren, ohne den Ergebnissen seiner wissenschaftlichen Arbeiten noch wesentliches hinzu-

zufügen. Als Knabe soll er sich nur durch mechanische Fertigkeiten ausgezeichnet haben. Still und schwächlich that er sich weder in der Schule hervor, noch entwickelte er irgend welche Fähigkeiten für das Geschäft seiner Eltern; als er aber in seinem 18. Lebensjahre (1660) in das Trinity College zu Cambridge gebracht wurde, setzte er bald seinen Lehrer in Erstaunen durch die Leichtigkeit und Selbständigkeit, mit welcher er sich die Lehrsätze der Geometrie aneignete. Er gehört also in die Reihe jener für Mathematik gleichsam besonders organisirter Köpfe, an denen das siebzehnte Jahrhundert — wie wenn eine allgemeine Entwicklung der europäischen Menschheit dahin gedrängt hätte — einen so überraschenden Reichthum entfaltete. Auch zeigt eine genauere Betrachtung seiner Leistungen, dass fast überall die geniale und zugleich ausdauernde mathematische Arbeit der durchschlagende Punkt war. Schon im Jahre 1664 erfand Newton seine Fluxionsrechnung, die er erst zwanzig Jahre später, als ihm Leibnitz den Ruhm der Erfindung zu entreissen drohte, veröffentlichte. Fast ebenso lang trug er die Idee der Gravitation mit sich herum, allein während die Fluxionen sofort sich in der Anwendung bei seinen Rechnungen glänzend bewährten, bedurfte es für den Beweis der Einheit zwischen Fallbewegung und Attraction der Himmelskörper erst noch einer mathematischen Leistung, für welche einstweilen die Prämissen fehlten. Die Ruhe aber, mit welcher Newton beide grosse Entdeckungen so lange Zeit für sich behielt, die eine, um sie im Stillen zu benutzen, die andre um sie reifen zu lassen, verdient unsre Bewunderung und erinnert in auffallender Weise an die gleiche Geduld und Ausdauer seines grossen Vorläufers Kopernikus. Aber auch darin kann man einen grossen Charakterzug Newtons erblicken, dass er die Entdeckung des Zusammenhangs zwischen dem Fallgesetze und den elliptischen Bahnen der Weltkörper, als er der Sache sicher war und die Rechnung vollendet vor sich hatte, doch nicht isolirt veröffentlichte, sondern sie in das grosse Werk seiner „Principia" (1687) verwob, welches alle mit der Gravitation in Verbindung stehenden mathematischen und physikalischen Fragen in solcher Allgemeinheit behandelte, dass Newton ihm mit Recht den stolzen Titel der „mathematischen Principien der Naturphilosophie" geben konnte.

Noch wichtiger wurde ein andrer Zug des gleichen Geistes. Wir haben bereits angedeutet, dass Newton weit davon entfernt war, in der Attraction jene „Grundkraft aller Materie" zu erblicken, als deren Entdecker man ihn jetzt zu preisen pflegt. Wohl aber hat er die An-

nahme einer solchen universalen Anziehungskraft dadurch befördert, dass er seine unreifen und unklaren Vermuthungen über die materielle Ursache der Attraction vollkommen bei Seite liess und sich rein an das hielt, was er beweisen konnte: die mathematischen Ursachen der Erscheinungen unter Voraussetzung irgend eines Princips der Annäherung, welches umgekehrt mit dem Quadrate der Entfernung wirkt; seine Natur sei in physikalischer Hinsicht welche sie wolle.

Wir stossen hier auf einen der wichtigsten Wendepunkte in der ganzen Geschichte des Materialismus. Um ihn in das richtige Licht zu setzen, müssen wir einige Bemerkungen über die wahre Leistung Newtons einflechten.

Wir haben uns heute so sehr an die abstracte, oder vielmehr in einem mystischen Dunkel zwischen Abstraction und concreter Fassung schwebende Vorstellung von Kräften gewöhnt, dass wir gar nichts Anstössiges mehr darin finden, ein Theilchen der Materie ohne unmittelbare Berührung auf ein andres wirken zu lassen. Man kann sich sogar einbilden, mit dem Satze: „keine Kraft ohne Stoff“ etwas sehr Materialistisches ausgesprochen zu haben, während man doch Stofftheilchen ganz ruhig durch den leeren Raum hin ohne irgend ein materielles Band auf einander wirken lässt. Von einer solchen Vorstellungsweise waren die grossen Mathematiker und Physiker des siebzehnten Jahrhunderts weit entfernt. Sie waren alle darin noch ächte Materialisten im Sinne des antiken Materialismus, dass sie nur bei unmittelbarer Berührung der Theile eine Wirkung annahmen. Der Stoss der Atome oder der Zug durch hakenförmige Theile, also nur eine Modification des Stosses, waren das Urbild jedes Mechanismus und auf Mechanismus zielte die ganze Bewegung der Wissenschaft ab.

In zwei wichtigen Fällen war nun das mathematisch formulirte Gesetz der physikalischen Erklärung vorangeeilt: in den Keplerschen Gesetzen und in dem von Galilei entdeckten Fallgesetze. Diese Gesetze ängstigten daher die ganze wissenschaftliche Welt mit der Frage nach der Ursache, natürlich der physikalischen, der mechanisch, also aus dem Stoss kleiner Körperchen erklärbaren Ursache der Fallbewegung und der Bewegung der Himmelskörper. Insbesondre war die „Ursache der Gravitation“ vor und nach Newton geraume Zeit ein Lieblingsgegenstand der theoretischen Physik. Auf diesem allgemeinen Boden der physikalischen Speculation

war natürlich auch der Gedanke der wesentlichen Identität beider Kräfte ein sehr nahe liegender; gab es doch im Grunde schon für die Voraussetzung der damaligen Atomistik überhaupt nur eine einzige Grundkraft in allen Naturerscheinungen! Aber diese Kraft wirkte unter sehr verschiednen Verhältnissen und Formen, und man begnügte sich damals schon nicht mehr mit den blassen Möglichkeiten der epikureischen Physik. Man verlangte die Construction, den Beweis, die mathematische Formel. In der consequenten Durchführung dieser Forderung liegt das Uebergewicht Galilei's über Descartes, Newtons und Huyghens' über Hobbes und Boyle, welche sich noch in weit ausgesponnenen Erklärungen der Art, wie die Sache sein könnte, gefielen. Nun geschah es aber in Consequenz dieses Strebens bei Newton zum dritten Male, dass die mathematische Construction der physikalischen Erklärung voraneilte, und diesmal sollte dieser Umstand eine Bedeutung gewinnen, welche Newton selbst nicht ahnte.

Jene grosse Generalisation also, welche man mit der Erzählung vom Apfelfall [57]) feiert, war keineswegs die Hauptsache in Newtons Entdeckung. Abgesehen von der eben hervorgehobnen Einwirkung der Theorie haben wir auch hier Spuren genug davon, dass die Idee eines Hinausreichens der Schwere in den Weltraum nicht ferne lag. Ist doch schon im Alterthum der Gedanke aufgetaucht, dass der Mond auf die Erde fallen würde, wenn er nicht durch den Umschwung in der Schwebe gehalten würde. [58]) Newton kannte die Zusammensetzung der Kräfte [59]) und so lag es für ihn auf der Hand, jenen Gedanken fortzubilden zu der Annahme: der Mond fällt wirklich gegen die Erde. Aus dieser Fallbewegung und einer geradlinigen in der Richtung der Tangente setzt sich die Bahn des Mondes zusammen.

Als persönliche Leistung einer grossen wissenschaftlichen Kraft betrachtet, war hier der Gedanke selbst weniger bedeutend als die an dem Gedanken geübte Kritik. Newton legte bekanntlich seine Rechnungen zurück, weil das Ergebniss keine genaue Uebereinstimmung mit der Bewegung des Mondes ergab. [60]) Newton scheint die Differenz, ohne seinen Grundgedanken gänzlich aufzugeben, im Einfluss irgend einer andern, ihm unbekannten Wirkung gesucht zu haben, da er aber ohne genaue Kenntniss dieser störenden Kraft seinen Beweis nicht führen konnte, so blieb die ganze Sache einstweilen liegen. Später gab bekanntlich die Picard'sche Gradmessung (1670) den Beweis, dass die Erde grösser sei als man bisher an-

genommen und die Berichtigung dieses Factors gab den Rechnungen Newtons die erwünschte Genauigkeit.

Von grosser Wichtigkeit, sowohl für die Beweisführung, als auch namentlich wegen der weit führenden Consequenzen war die Annahme Newtons, dass die Gravitation eines Himmelskörpers nichts sei als die Summe der Gravitation aller seiner einzelnen Massentheile. Es ergab sich daraus unmittelbar die Folgerung, dass auch die terrestrischen Massen gegeneinander gravitiren und weiterhin, dass auch die kleinsten Theilchen dieser Massen einander anziehn. So entstand die erste Grundlage der Molecularphysik. Aber auch hier lag die Generalisation selbst so nahe, dass sie für jeden Anhänger der Atomistik oder der Corpusculartheorie mit Händen zu greifen war. Die Wirkung des Ganzen konnte nichts Andres sein, als die Summe der Wirkungen seiner Theile. Glaubt man aber, eben die Atomistik hätte diese Lehre unmöglich machen müssen, weil sie Alles auf den Stoss der Atome begründet, während es sich hier um „Anziehung" handelt, so verwechselt man wieder dasjenige, was uns seit Kant und Voltaire als „die Lehre Newtons" geläufig ist, mit Newtons wirklicher Ansicht von diesen Dingen.

Hier muss man sich erinnern, wie schon Hobbes die Atomistik umgestaltet hatte! Seine Relativirung des Atombegriffes trug ihre physikalischen Früchte in der bestimmteren Unterscheidung des Aethers von der „ponderablen" Materie. Es kann nach Hobbes Körper geben, welche für unsre Sinne unerkennbar klein sind und welche in gewisser Hinsicht mit Recht Atome genannt werden können. Gleichwohl sind dann neben diesen wieder andre anzunehmen, welche im Vergleich mit ihnen verschwindend klein sind, neben diesen wieder im gleichen Verhältnisse noch kleinere und so bis in's Unendliche. Die Physik braucht einstweilen nur das erste Glied dieser Reihe, um die Urbestandtheile aller Körper in schwere, d. h. der Gravitation unterworfene Atome aufzulösen und neben ihnen andre, unendlich viel feinere, nicht schwere und dennoch materielle, denselben Gesetzen des Stosses, der Bewegung u. s. w. unterworfene Theilchen anzunehmen. In diesen wurde die Ursache der Schwere gesucht und kein hervorragender Physiker dachte damals an eine andre Art der Ursache, als an den Mechanismus der Stossbewegung.

Descartes stand also mit seiner Ableitung der Schwere aus dem Stoss ätherischer Körperchen [61]) durchaus nicht vereinzelt. Es ist heutzutage üblich geworden, seine verwegnen Hypothesen gegenüber den

Demonstrationen eines Huyghens und Newton sehr scharf zu beurtheilen; darüber vergisst man anzuerkennen, was unzweifelhaft der Fall ist, dass diese Männer in der einheitlichen und mechanischen und zwar anschaulich mechanischen Auffassung der Naturvorgänge doch alle mit Descartes übereinstimmten, durch dessen Schule sie gegangen waren.

Die jetzt herrschende Annahme einer Wirkung in die Ferne hielt man einfach für absurd. Newton machte davon keine Ausnahme. Wiederholt erklärt er im Laufe seines grossen Werkes, dass er die unbekannten physikalischen Ursachen der Schwere aus methodischen Gründen bei Seite lasse, aber an ihrem Vorhandensein nicht zweifle. So bemerkt er z. B., dass er die Centripetalkräfte als Anziehungen betrachte, „obgleich sie vielleicht, wenn wir uns der Sprache der Physik bedienen wollen, richtiger Anstösse (impulsus) genannt werden müssten.“[62]) Ja, als der Eifer seiner Anhänger dazu überging, die Schwere für eine Grundkraft aller Materie zu erklären (womit dann jede weitere mechanische Erklärung aus dem Stosse „imponderabler“ Theilchen abgeschnitten wurde), sah sich Newton veranlasst, noch im Jahre 1717, in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Optik, ausdrücklich gegen diese Anschauung zu protestiren.[63])

Schon bevor diese letzte Erklärung Newtons erschienen war, äusserte sein grosser Vorgänger und Zeitgenosse Huyghens, er könne nicht glauben, dass Newton die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft der Materie betrachte. Derselbe Huyghens erklärte aber auch im ersten Capitel seiner Abhandlung über das Licht rund heraus, dass in der wahren Philosophie die Ursachen aller natürlichen Wirkungen „per rationes mechanicas“ erklärt werden müssten. Man sieht jetzt, wie diese Anschauungen zusammenhängen, und man begreift, dass auch Männer wie Leibnitz und Johann Bernoulli an dem neuen Princip Anstoss nahmen; ja, dass der letztere sogar nicht abliess, zu versuchen, ob sich nicht aus Descartes' Principien eine mathematische Construction ableiten liesse, welche den Thatsachen ebenfalls genügte.[64])

Alle diese Männer wollten die Mathematik von der Physik nicht trennen und als physikalisch vermochten sie die Lehre Newtons nicht zu begreifen.

Es trat hier die gleiche Schwierigkeit ein, welche sich der Lehre des Kopernikus entgegengestellt hatte, und doch war der Fall in

einem sehr wesentlichen Punkte verschieden. In beiden Fällen galt es, ein Vorurtheil der Sinne zu überwinden, allein bei der Umdrehung der Erde konnte man doch schliesslich die Sinne selbst wieder zu Hülfe ziehn, um sich zu überzeugen, dass wir nur relative, nicht absolute Bewegung empfinden. Hier galt es, sich eine physikalische Grundvorstellung anzueignen, welche dem anschaulichen Princip aller Physik widersprach und noch heute widerspricht.[65]) Newton selbst theilte, wie wir gesehen haben, dies Bedenken vollkommen, allein er trennte entschlossen die mathematische Construction, die er geben konnte, von der physikalischen, die er nicht fand und damit wurde er wider Willen zum Begründer einer neuen, den offenbaren Widerspruch in die ersten Elemente aufnehmenden Weltanschauung. Sein „hypotheses non fingo“ warf die alte Grundlage des theoretischen Materialismus zu Boden, in demselben Augenblick, in welchem sie bestimmt schien, ihre höchsten Triumphe zu feiern.[66])

Wir haben schon angedeutet, dass Newtons eigenthümliche Leistung vor allen Dingen in dem durchgeführten mathematischen Beweise zu suchen ist. Auch der Gedanke, dass die Keplerschen Gesetze durch eine Centralkraft zu erklären seien, die umgekehrt mit dem Quadrate der Entfernung proportional ist, war mehreren englischen Mathematikern gleichzeitig aufgegangen.[67]) Newton war aber nicht nur der erste, der zum Ziele gelangte, sondern er löste auch die Aufgabe mit einer so grossartigen Allgemeinheit und Sicherheit und entwickelte gleichsam beiläufig eine solche Fülle von Lichtstrahlen über alle Theile der Mechanik und Physik, dass die Principien ein bewundernswerthes Buch sein würden, auch wenn der Hauptsatz der neuen Lehre sich nicht in so glänzender Weise bewährt hätte, wie es in Wirklichkeit der Fall gewesen ist. Sein Beispiel soll die englischen Mathematiker und Physiker so geblendet haben, dass sie an Selbständigkeit verloren und auf längere Zeit den Deutschen und Franzosen die Führung in den mechanischen Naturwissenschaften überlassen mussten.[68])

Aus dem Triumph der rein mathematischen Leistung erwuchs so in seltsamer Weise eine neue Physik. Man beachte wohl, dass ein rein mathematisches Band zwischen zwei Erscheinungen, wie Fall der Körper und Bewegung des Mondes, nur insofern zu jener grossen Generalisation führen konnte, als eine gemeinsame, durch das ganze Weltall hin wirkende materielle Ursache der Erscheinungen vorausgesetzt wurde. Der Gang der Geschichte hat diese unbekannte ma-

terielle Ursache eliminirt und das mathematische Gesetz selbst in den Rang der physikalischen Ursache eingesetzt. Der Stoss der Atome sprang um in einen einheitlichen Gedanken, der als solcher, ohne alle materielle Vermittlung die Welt regiert. Was Newton für eine so grosse Absurdität erklärte, dass kein philosophisch denkender Kopf darauf verfallen könne,[69]) das preist die Nachwelt als Newtons grosse Entdeckung der Harmonie des Weltalls! Und, richtig verstanden, ist es auch seine Entdeckung, denn diese Harmonie ist dieselbe, einerlei, ob eine alles durchdringende feine Materie sie nach den Gesetzen des Stosses bewirke, oder ob die Massentheilchen ohne alle materielle Vermittlung ihre Bewegung nach dem mathematischen Gesetze richten. Will man in letzterem Falle die „Absurdität" beseitigen, so muss man den Gedanken beseitigen, dass ein Ding da wirke, wo es nicht ist; d. h. der ganze Begriff des „Wirkens" der Atome aufeinander fällt als ein Anthropomorphismus dahin und selbst der Begriff der Causalität muss eine abstractere Form annehmen.

Der englische Mathematiker Cotes, welcher im Vorwort zu der von ihm besorgten zweiten Auflage der Principien (1713) die Schwere zur Grundeigenschaft aller Materie machte, begleitete diesen seitdem herrschend gewordenen Gedanken mit einer Philippika gegen die Materialisten, welche Alles durch Nothwendigkeit, nichts durch den Willen des Schöpfers entstehen lassen. Ihm scheint es ein besondrer Vorzug des Newton'schen Systems, dass es Alles aus der freiesten Absicht Gottes entstehen lasse. Die Naturgesetze, meint Cotes, verrathen viele Spuren der weisesten Absicht, aber keine Spur von Nothwendigkeit.

Noch war seitdem kein halbes Jahrhundert verflossen, als Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) mit der Popularisirung der Newton'schen Lehre jene kühne Erweiterung verband, die man gegenwärtig als die Kant-Laplace'sche Hypothese zu bezeichnen pflegt. In der Vorrede zu diesem Werke anerkennt Kant, dass seine Theorie mit derjenigen des Epikur, Leucipp und Demokrit viele Aehnlichkeit habe.[70]) Niemand dachte mehr daran, in der allgemeinen Anziehung materieller Theile etwas andres zu sehen, als ein mechanisches Princip, und heutzutage wird von den Materialisten mit Vorliebe dem Newton'schen Weltsystem die Rolle zugewiesen, welche man bis in das 18. Jahrhundert hinein der antiken Atomistik zuwies. Es ist die Theorie des Entstehens

aller Dinge aus Nothwendigkeit kraft einer Eigenschaft, welche aller Materie als solcher zukommt.

Die religiöse Richtung Newtons und Boyles trennte sich in der Wirkung ihrer Arbeiten auf den allgemeinen Culturfortschritt leicht und schnell von der wissenschaftlichen Bedeutung ihrer Errungenschaften. Auf England selbst scheint sie jedoch nachgewirkt zu haben, wie denn auch jene seltsame Mischung von Materialismus und Religiosität von Anfang an als ein dem englischen Boden eigenthümliches Product betrachtet werden darf. Gleichwohl mag der conservative Zug in ihrem Charakter auch einigermaassen mit der Zeit und den Verhältnissen, unter welchen sie lebten und wirkten, zusammenhängen. Buckle hat die interessante Bemerkung gemacht, dass die Revolutionszeit, und namentlich die mächtigen politischen und socialen Stürme der ersten Revolution in England einen grossen und durchgreifenden Einfluss auf die Gesinnung der Schriftseller geübt haben, namentlich durch Erschütterung der Autoritäten und Weckung des skeptischen Geistes.[71]) Er betrachtet auch Boyles Skepticismus in der Chemie als eine Frucht des Zeitgeistes, zumal unter Karl II. die Bewegung der Revolution wenigstens in einer Hinsicht ununterbrochen weiter ging: in der Ausbreitung des Geistes der experimentellen Forschung. Anderseits darf man freilich auch bemerken, dass die Blüthezeit der Forschungen Boyles und Newtons eben doch in die vergleichsweise ruhige und reactionäre Periode zwischen den beiden Revolutionsstürmen fällt, und dass sie persönlich von der Politik wenig berührt wurden.[72]) Ganz anders griffen die politischen Kämpfe ein in das Leben des Mannes, der nach Baco und Hobbes als der hervorragendste Träger der philosophischen Bewegung in England zu betrachten ist, und dessen Einfluss auf den Continent bedeutender war, als der seiner beiden Vorgänger.

John Locke (geb. 1632), das Haupt der englischen Sensualisten, steht auch zur Geschichte des Materialismus in mannichfacher Beziehung. Seinem Lebensalter nach zwischen Boyle und Newton stehend, übte er seine grösste Thätigkeit doch erst, nachdem Newton die seinige in der Hauptsache geschlossen hatte, und auf seine schriftstellerische Thätigkeit übten die Ereignisse, welche die zweite englische Revolution herbeiführten und begleiteten, einen entscheidenden Einfluss. Für Locke wurde, wie für Hobbes, der Eintritt in eine der ersten Familien Englands zur Grundlage seiner späteren Lebensstellung. Gleich Hobbes wurde er auf der Universität zu Oxford in

die Philosophie eingeweiht, allein die Geringschätzung der scholastischen Bildung, welche bei Hobbes erst spät sich festsetzte, begleitete ihn schon während seiner Studienzeit. Descartes, den er damals kennen lernte, übte einigen Einfluss auf ihn, allein bald wandte er sich der Medicin zu, wie er denn auch zunächst als ärztlicher Rathgeber in das Haus des Lord Ashley (des nachmaligen Grafen von Shaftesbury) eintrat. In seiner Auffassung der Medicin harmonirte er trefflich mit dem berühmten Arzte Sydenham, der damals eine ähnliche Reform der verwilderten Heilkunde von England aus anbahnte, wie später Boerhaave von den Niederlanden her. Schon hier zeigt er sich als der Mann von gesundem Menschenverstande, dem Aberglauben und der Metaphysik gleich abgeneigt. Auch trieb Locke mit Eifer Naturwissenschaften. So finden wir in Boyle's Werken ein viele Jahre hindurch von Locke geführtes Tagebuch über Beobachtungen der Luft mittelst Barometer, Thermometer und Hygrometer. Lord Ashley lenkte jedoch seine Aufmerksamkeit auf politische und religiöse Fragen, denen er dann auch ein ebenso andauerndes als intensives Interesse zuwandte.

Stand Hobbes auf der Seite des Absolutismus, so gehörte Locke der liberalen Richtung an; ja man hat ihn vielleicht nicht mit Unrecht als den Vater des neueren Constitutionalismus bezeichnet. Der Grundsatz von der Trennung der gesetzgebenden und der ausübenden Gewalt, welcher gerade während der Lebenszeit Lockes in England sich praktische Geltung verschaffte, wurde von ihm zuerst in theoretischer Bestimmtheit entwickelt. [73]) Mit seinem Freunde und Beschützer Lord Shaftesbury wurde Locke, nachdem er eine kurze Zeit lang eine Stelle im Ministerium des Handels bekleidet hatte, in den Strudel der Opposition fortgerissen. Lange Jahre lebte er auf dem Continent, theils in freiwilliger Verbannung, theils geradezu von der Regierung verfolgt. In dieser Schule stählte sich sein Eifer für die Toleranz und die bürgerliche Freiheit. Das Anerbieten mächtiger Freunde, die ihm die Verzeihung des Hofes erwirken wollten, schlug er mit Berufung auf seine Schuldlosigkeit aus, und erst die Revolution von 1688 gab ihn seinem Vaterlande wieder.

Schon im ersten Beginn seiner politischen Thätigkeit, im Jahre 1669, arbeitete Locke eine Constitution für die Provinz Carolina in Nord-Amerika aus, die sich jedoch schlecht bewährte und dem späteren gereiften Liberalismus Lockes wenig entspricht. Um so bedeutender sind dagegen seine Abhandlungen über das Münzwesen, welche

zwar in einseitiger Weise das Interesse der Staatsgläubiger wahrnahmen, aber in der Discussion eine solche Fülle von lichtvollen Bemerkungen entwickelten, dass man sie als wichtige Vorläufer der englischen Nationalökonomie betrachten darf. [74])

Wir haben hier also wieder einen jener englischen Philosophen vor uns, die, mitten im Leben stehend und mit reicher Weltkenntniss ausgerüstet, sich der Lösung abstracter Fragen zuwandten. Locke entwarf sein berühmtes Werk über die menschliche Erkenntniss schon im Jahre 1670, und erst zwanzig Jahre später wurde es in seinem vollen Umfange veröffentlicht. Wirkte auch hierauf die Abwesenheit des Verfassers von seinem Vaterlande, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, dass Locke sich beständig mit dem einmal erfassten Gedanken beschäftigte und seinem Werke immer grössere Vollkommenheit zu geben suchte.

Wie er durch einen einfachen Anlass — durch einen resultatlosen Streit einiger Freunde — auf die Frage nach dem Ursprung und den Grenzen der menschlichen Erkenntniss gekommen sein will, [75]) so bedient er sich auch allenthalben einfacher, aber durchschlagender Gesichtspunkte bei seinen Untersuchungen. Wir haben in Deutschland noch heutzutage sogenannte Philosophen, welche in einer Art von metaphysischer Tölpelhaftigkeit grosse Abhandlungen über die Vorstellungsbildung schreiben — wohl gar noch mit dem Anspruch auf „exacte Beobachtung mittelst des inneren Sinns" — ohne auch nur daran zu denken, dass es, vielleicht in ihrem eignen Hause, Kinderstuben giebt, in welchen man wenigstens die Symptome der Vorstellungsbildung mit seinen Augen und Ohren beobachten kann. Dergleichen Unkraut kommt in England nicht auf. Locke beruft sich in seinem Kampf gegen die angebornen Vorstellungen auf Kinder und Idioten. Alle Ungebildeten sind ohne Ahnung von unsern abstracten Sätzen, und doch sollen diese angeboren sein? Den Einwand, dass jene Vorstellungen zwar im Verstande seien, aber ohne dessen Wissen, bezeichnet er als widersinnig. Eben das wird ja gewusst, was im Verstande ist. Auch kann man nicht sagen, dass die allgemeinen Sätze gleich mit dem Beginn des Verstandesgebrauches zum Bewusstsein kämen. Vielmehr ist das Erkenntniss des Speciellen früher. Längst bevor das Kind den logischen Satz des Widerspruchs kennt, weiss es, dass süss nicht bitter ist.

Locke zeigt, dass der wirkliche Weg der Verstandesbildung der umgekehrte ist. Es finden sich nicht zuerst gewisse allgemeine Sätze

im Bewusstsein ein, die sich sodann durch die Erfahrung mit speciellem Inhalte erfüllen, sondern die Erfahrung, und zwar die sinnliche Erfahrung ist der erste Ursprung unsrer Erkenntnisse. Zuerst geben uns die Sinne gewisse einfache Ideen, ein Ausdruck, der bei Locke ganz allgemein ist und etwa das besagt, was die Herbartianer „Vorstellungen" nennen. Solche einfache Ideen sind die Töne, die Farben, das Widerstandsgefühl des Tastsinnes, die Vorstellungen der Ausdehnung und der Bewegung. Wenn die Sinne solche einfache Ideen häufig gegeben haben, so entsteht die Zusammenfassung des Gleichartigen und dadurch die Bildung der abstracten Vorstellungen. Zur Empfindung (Sensation) gesellt sich die innere Wahrnehmung (Reflexion) und dies sind „die einzigen Fenster", durch welche das Dunkel des ungebildeten Verstandes erhellt wird. Die Ideen der Substanzen, der wechselnden Eigenschaften und der Verhältnisse sind zusammengesetzte Ideen. Wir kennen von den Substanzen im Grunde nur ihre Attribute, welche aus einfachen Sinneseindrücken, als Tönen, Farben u. s. w. entnommen werden. Nur dadurch, dass diese Attribute sich häufig in einer gewissen Verbindung zeigen, kommen wir dazu, uns die zusammengesetzte Idee einer Substanz, welche den wechselnden Erscheinungen zu Grunde liegt, zu bilden. Selbst Gefühle und Affecte entspringen aus der Wiederholung und mannigfachen Verbindung der einfachen, durch die Sinne vermittelten Empfindungen.

Jetzt erst gewannen die alten aristotelischen, oder vermeintlich aristotelischen Sätze, dass die Seele ursprünglich eine „tabula rasa" sei, und dass nichts im Geiste sein könne, was nicht vorher in den Sinnen war, die Bedeutung, welche man ihnen heutzutage beizulegen pflegt, und in diesem Sinne können diese Sätze auf Locke zurückgeführt werden.[76])

Indem nun der menschliche Geist, der sich den Sinneseindrücken und auch der Bildung zusammengesetzter Ideen gegenüber bloss receptiv verhält, dazu fortschreitet, die gewonnenen abstracten Ideen durch Worte zu fixiren und diese Worte nun willkürlich zu Gedanken zu verbinden, geräth er auf die Bahn, wo die Sicherheit der natürlichen Erfahrung aufhört. Je weiter sich der Mensch vom Sinnlichen entfernt, desto mehr unterliegt er dem Irrthum, und die Sprache ist die wichtigste Trägerin desselben. Sobald die Worte als adäquate Bilder von Dingen genommen, oder mit wirklichen anschaulichen Dingen verwechselt werden, während sie doch nur willkürliche, mit Vorsicht zu gebrauchende Zeichen für gewisse Ideen sind, ist das

Feld zahlloser Irrthümer erschlossen. Lockes Vernunftkritik läuft daher in eine Kritik der Sprache aus, die ihrem Grundgedanken nach wohl von höherem Werth ist, als irgend ein andrer Theil des Systems. In der That ist die wichtige Unterscheidung des rein logischen und des psychologisch-historischen Elementes in der Sprache von Locke angebahnt, aber, von den Vorarbeiten der Linguistiker abgesehen, bisher kaum wesentlich gefördert worden. Und doch sind weitaus die meisten Schlüsse, welche in den philosophischen Wissenschaften überhaupt angewandt werden, logische Vierfüsser, weil Begriff und Wort beständig verwechselt werden. — Die alte materialistische Ansicht von der bloss conventionellen Geltung der Worte verwandelt sich also bei Locke in das Streben, die Worte bloss conventionell zu machen, weil sie nur in dieser Beschränkung einen sichern Sinn haben.

Im letzten Buche untersucht Locke das Wesen der Wahrheit und unseres Erkenntnissvermögens. Wahrheit ist die richtige Verbindung von Zeichen (z. B. Worten), welche ein Urtheil bilden. Wahrheit in blossen Worten kann übrigens rein chimärisch sein. Der Syllogismus hat wenig Nutzen, denn unser Denken bezieht sich mittelbar oder unmittelbar stets auf Einzelnes. „Offenbarung" kann uns keine einfache Vorstellung geben und daher auch unser Wissen nicht wahrhaft erweitern. Glauben und Denken verhalten sich so, dass letzteres allein maassgebend ist, so weit es reicht; doch werden schliesslich von Locke einige Dinge anerkannt, welche die Vernunft übersteigen und daher Gegenstände des Glaubens sind. Die begeisterte Ueberzeugung aber ist kein Zeichen der Wahrheit; auch über die Offenbarung muss die Vernunft richten und die Schwärmerei ist kein Zeugniss für den göttlichen Ursprung einer Lehre.

Von grossem Einfluss waren ferner Lockes Briefe über die Toleranz (1685—1692), die Gedanken über die Erziehung (1693), die Abhandlung über die Regierung (1689) und das vernunftmässige Christenthum (1695); doch gehören alle diese Schriften nicht in die Geschichte des Materialismus. Mit sicherm Blick hatte Locke den Punkt erkannt, wo die vererbten mittelalterlichen Institutionen faul waren: die Vermischung der Politik und der Religion und die Verwendung der Staatsgewalt zur Behauptung oder Vertilgung von Ansichten und Meinungen.[77] Es ist selbstverständlich, dass mit Erreichung der Ziele, welche Locke erstrebte, mit der Trennung der Kirche vom Staat und mit der Einführung allgemeiner Toleranz

in Sachen der Lehrmeinungen, auch die Stellung des Materialismus eine andre werden musste. Das frühere Versteckenspielen mit der eignen Ansicht, welches sich bis tief in das achtzehnte Jahrhundert hinein fortsetzte, musste allmählig schwinden. Der Deckmantel einfacher Anonymität wurde am längsten beibehalten; allein auch dieser schwand, als anfangs die Niederlande, später der Staat Friedrichs des Grossen den Freidenkern sicheres Asyl boten, bis endlich die französische Revolution dem alten System den Todesstoss versetzte.

Unter den englischen Freidenkern, welche sich an Locke anschlossen und seine Gedanken weiter führten, kommt keiner dem Materialismus näher als John Toland, vielleicht der erste, welcher den Gedanken fasste, auf eine rein naturalistische, wenn nicht materialistische Lehre einen neuen religiösen Cultus zu begründen. In seiner Abhandlung „Clidophorus", d. h. der Schlüsselträger, erwähnt er die Sitte der alten Philosophen, eine exoterische und eine esoterische Lehre aufzustellen, von denen die erstere für das grosse Publicum, die letztere aber nur für den eingeweihten Schülerkreis Geltung hatte. Hierauf sich beziehend schaltet er im dreizehnten Kapitel der Abhandlung folgende Mittheilung ein: „Mehr als einmal habe ich angedeutet, dass die äussere und innere Lehre jetzt so gebräuchlich sind als je, obwohl die Unterscheidung nicht so offen und ausdrücklich anerkannt wird, wie bei den Alten. Dies erinnert mich daran, was mir ein naher Verwandter von Lord Shaftesbury erzählte. Als der letztere sich eines Tages mit Major Wildmann über die mancherlei Religionen in der Welt unterhielt, kamen sie zuletzt zu dem Schluss, dass ungeachtet jener unzähligen, durch das Interesse der Priester und die Unwissenheit der Völker geschaffenen Theilungen doch alle weisen Männer der nämlichen Religion angehörten. Da that eine Dame, die bisher mehr auf ihre Handarbeit als auf die Unterhaltung zu achten schien, mit einiger Bekümmerniss die Frage, welche Religion das sei? worauf Lord Shaftesbury rasch zur Antwort gab: „Madame, das sagen die weisen Männer niemals." — Toland billigt dies Verfahren, glaubt aber ein unfehlbares Mittel zur Verallgemeinerung der Wahrheit angeben zu können: „Man lasse jedermann seine Gedanken frei aussprechen, ohne dass er jemals gebrandmarkt oder gestraft wird, ausser für gottlose Handlungen, indem man speculative Ansichten von jedem der will, billigen oder widerlegen lässt: dann seid ihr sicher die ganze Wahrheit zu hören; bis dann aber nur sehr kümmerlich oder dunkel, wenn überhaupt."

Toland selbst hat seine esoterische Lehre in dem anonym erschienenen Pantheistikon („Kosmopolis 1720") offen genug dargelegt. Er verlangt darin unter gänzlicher Beseitigung der Offenbarungen und des Volksglaubens eine neue Religion, welche mit der Philosophie übereinstimmt. Sein Gott ist das All, aus dem Alles geboren wird, und zu dem Alles zurückkehrt. Sein Cultus gilt der Wahrheit, Freiheit und Gesundheit, den drei höchsten Gütern des Weisen. Seine Heiligen und Kirchenväter sind die erhabenen Geister und die vorzüglichsten Schriftsteller aller Zeiten, besonders des classischen Alterthums; aber auch diese bilden keine Autorität, welche den freien Geist des Menschen fesseln dürfte. In der Sokratischen Liturgie ruft der Vorsteher: „Schwöret auf keines Meisters Worte!" Und die Antwort schallt ihm aus der Gemeinde entgegen: „Selbst nicht auf die Worte des Sokrates." [78])

Im Pantheistikon hält sich übrigens Toland in einer solchen Allgemeinheit der Anschauung, dass sein Materialismus nicht bestimmt hervortritt. Was hier z. B. nach Cicero (Acad. Quaest. I, c. 6 u. 7) über das Wesen der Natur, die Einheit von Kraft und Stoff (vis und materia) gelehrt wird, ist in der That mehr pantheistisch als materialistisch; dagegen finden wir eine materialistische Naturlehre in zwei Briefen an einen Spinozisten niedergelegt, welche den Letters to Serena (London 1704) angehängt sind. Serena, deren Namen die Briefsammlung trägt, ist Sophie Charlotte, Königin von Preussen, deren Freundschaft mit Leibnitz bekannt ist, und die auch unsern Toland, der längere Zeit in Deutschland lebte, huldreich aufgenommen und seine Ansichten mit Interesse gehört hatte. Die drei ersten, an Serena gerichteten Briefe der Sammlung sind allgemeineren Inhaltes; doch bemerkt Toland in der Vorrede ausdrücklich, dass er mit der erlauchten Dame auch über andere, weit interessantere Gegenstände correspondirt habe, dass er aber von diesen Briefen keine Reinschrift besitze und deshalb die beiden andern Briefe anfüge. Der erste derselben enthält eine Widerlegung Spinozas, welche von der Unmöglichkeit ausgeht, nach Spinozas System die Bewegung und innere Mannigfaltigkeit der Welt und ihrer Theile zu erklären. Der zweite Brief trifft den Kernpunkt der ganzen materialistischen Frage. Er könnte die Ueberschrift „Kraft und Stoff" tragen, wenn man nicht die wirkliche Ueberschrift „Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Materie" (Motion essential to matter) noch deutlicher nennen müsste.

Wiederholt haben wir gesehen, wie tief der alte Begriff der Ma-

terie als einer todten, starren und trägen Substanz in alle metaphysischen Fragen eingreift. Diesem Begriff gegenüber hat der Materialismus einfach recht. Es handelt sich hier nicht um verschiedene gleich wohl begründete Standpunkte, sondern um verschiedene Grade der wissenschaftlichen Erkenntniss. Wenn auch die materialistische Weltanschauung noch einer ferneren Läuterung bedarf, so wird diese doch niemals rückwärts führen können. Als Toland seine Briefe schrieb, hatte man sich bereits seit mehr als einem halben Jahrhundert an die Atomistik Gassendis gewöhnt; die Undulationstheorie von Huyghens hatte einen tiefen Blick in das Leben der kleinsten Theile eröffnet, und wenn auch erst siebzig Jahre später durch Priestleys Entdeckung des Sauerstoffs das erste Glied der endlosen Kette der chemischen Vorgänge erfasst wurde, so war doch das Leben der Materie bis in die kleinsten Theile erfahrungsmässig festgestellt. Newton, der von Toland stets mit grösster Hochachtung erwähnt wird, hatte freilich durch die Annahme des ursprünglichen Stosses und durch die Schwachheit, mit der er eine zeitweise Nachhülfe des Schöpfers für den Gang seiner Weltmaschine in Anspruch nahm, der Materie ihre Passivität gelassen; allein der Gedanke der Attraction als Eigenschaft aller Materie emancipirte sich bald von dem eitlen Flickwerk, das der theologisch befangene Sinn Newtons ihm angehängt hatte. Die Welt der Gravitation lebte in sich, und es ist nicht zu verwundern, dass die Freigeister des achtzehnten Jahrhunderts, Voltaire an der Spitze, sich als die Apostel der Newtonschen Naturphilosophie betrachteten.

Toland geht, gestützt auf Andeutungen Newtons, zu der Behauptung über, dass kein Körper in absoluter Ruhe ist;[79]) ja, in tiefsinniger Anwendung des altenglischen Nominalismus, der diesem Volke für die Naturphilosophie einen so grossen Vorsprung verlieh, erklärt er schon Activität und Passivität, Ruhe und Bewegung für bloss relative Begriffe, während die ewige innere Thätigkeit der Materie in gleicher Kraft walte, wenn sie einen Körper andern Kräften gegenüber vergleichsweise in Ruhe hält, als wenn sie ihm eine beschleunigte Bewegung verleiht.

„Jede Bewegung ist passiv in Beziehung auf den Körper, welcher sie giebt und activ in Beziehung auf den Körper, welchen sie demnächst bestimmt. Nur der Umstand, dass man die relative Bedeutung solcher Wörter in eine absolute verwandelt, hat die meisten Irrthümer und Streitigkeiten über diesen Gegenstand veranlasst.“[80]) Unhistorisch,

wie seine meisten Zeitgenossen verkennt Toland, dass die absoluten Begriffe naturwüchsig sind, die relativen dagegen erst ein Product der Bildung und der Wissenschaft. „Die Bestimmungen der Bewegung in den Theilen der festen und ausgedehnten Materie bilden das, was wir die Naturerscheinungen nannten, denen wir Namen geben und Zwecke, Vollkommenheit oder Unvollkommenheit zuschreiben, je nachdem sie unsre Sinne afficiren, unserm Körper Schmerz oder Lust verursachen und zu unserer Erhaltung oder Zerstörung beitragen; allein wir benennen sie nicht immer nach ihren wirklichen Ursachen oder nach der Art, wie sie einander hervorbringen, wie die Elasticität, die Härte, Weichheit, Flüssigkeit, Quantität, Figur und Verhältnisse besonderer Körper. Im Gegentheil schreiben wir häufig manche Besonderheiten der Bewegung gar keiner Ursache zu, wie die willkürlichen Bewegungen der Thiere. Denn wiewohl diese Bewegungen vom Gedanken begleitet sein mögen, so haben sie doch, als Bewegungen betrachtet, ihre physischen Ursachen. Wenn ein Hund einen Hasen verfolgt, so wirkt die Gestalt des äusseren Objectes mit ihrer ganzen Gewalt von Stoss oder Anziehung auf die Nerven, welche so mit den Muskeln, Gelenken und andern Theilen geordnet sind, dass sie mannigfache Bewegungen in der thierischen Maschine möglich machen. Und jeder, der auch nur einigermassen die Wechselwirkung der Körper aufeinander durch unmittelbare Berührung oder durch die unbemerklichen Theilchen, die beständig von ihnen ausströmen, versteht, und mit dieser Kenntniss diejenige der Mechanik, Hydrostatik und Anatomie verbindet, wird überzeugt sein, dass alle die Bewegungen des Sitzens, Stehens, Liegens, Aufstehens, Laufens, Gehens und dergleichen mehr ihre eigenthühmliche, äusserliche, materielle und verhältnissmässige Bestimmung haben." [81])

Eine grössere Deutlichkeit kann Niemand verlangen. Toland betrachtet offenbar den Gedanken als eine den materiellen Bewegungen im Nervensystem inhärirende begleitende Erscheinung, wie etwa das Leuchten in Folge eines galvanischen Stromes. Die willkürlichen Bewegungen sind Bewegungen des Stoffes, welche nach denselben Gesetzen entstehen, wie alle andern, nur in complicirteren Apparaten.

Wenn Toland sich demnächst noch hinter eine weit allgemeiner gehaltene Aeusserung Newtons verschanzt und endlich sich dagegen ausdrücklich verwahrt, dass sein System die Annahme einer regierenden Vernunft überflüssig mache, so können wir nicht umhin, dabei uns an seine Unterscheidung der exoterischen und esoterischen Lehre

zu erinnern. Das anonym erschienene und daher wohl als esoterisch zu betrachtende Pantheistikon verehrt keinen transcendenten Weltgeist irgend welcher Art, sondern nur das All, in unabänderlicher Einheit von Geist und Materie. So viel aber dürfen wir jedenfalls aus der Schlussbetrachtung des merkwürdigen Briefes entnehmen, dass Toland die gegenwärtige Welt nicht gleich den Materialisten des Alterthums als nach unzähligen unvollkommenen Versuchen zufällig geworden betrachtet, sondern eine grossartige, dem All unabänderlich innwohnende Zweckmässigkeit annimmt. [82])

Toland gehört zu jenen wohlthuenden Erscheinungen, bei denen wir eine bedeutende Persönlichkeit in voller Harmonie aller Seiten des menschlichen Wesens vor uns sehen. Nach einem vielbewegten Leben genoss er in heiterer Seelenruhe die abgeschiedene Stille des Landlebens. Kaum ein Fünfziger wurde er von einer Krankheit ergriffen, die er mit der Ruhe eines Weisen ertrug. Wenige Tage vor seinem Tode verfasste er seine Grabschrift; er nahm Abschied von seinen Freunden und entschlummerte in ungetrübtem Frieden des Geistes.

Anmerkungen.

1) Gassendi ist allerdings, was in der 1. Aufl. der Gesch. d. Mat. nicht genug hervortritt, ein Vorläufer Descartes' und von Baco von Verulam unabhängig. Descartes, der sonst nicht eben zur Anerkennung Anderer sehr geneigt war, betrachtet Gassendi als eine Autorität in naturwissenschaftlichen Dingen (vgl. folgende Stellen aus seinen Briefen: Oeuvres, ed. Cousin, VI, p. 72, 83, 97, 121) und wir dürfen mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er auch die „Exercitationes paradoxicae" (1624) kannte und selbst vom Inhalte der fünf verbrannten Bücher durch mündliche Ueberlieferung etwas mehr wusste, als uns heutzutage in dem blossen Inhaltsverzeichnisse erhalten ist. Später freilich, als Descartes aus Furcht vor der Kirche eine Welt erfand, welche auf wesentlich andern Grundlagen als den Gassendi'schen ruhte, änderte er auch seinen Ton in Beziehung auf Gassendi; zumal seit er durch seinen Versuch zwischen Wissenschaft und Kirchenlehre einen Compromiss zn finden, ein grosser Mann geworden war. — Durch die strengere Auffassung des Verhältnisses zwischen Gassendi und Descartes wird aber das Recht des ersteren als erster Vertreter einer sich in die Gegenwart hinein fortpflanzenden Weltanschauung zu gelten, nur um so klarer, denn Descartes tritt auch, je näher man ihn betrachtet, desto bestimmter in Beziehung zur Ausbildung und Fortpflanzung materialistischer Denkweise. Aeusserte doch Voltaire in seinen „Elementen der Newton'schen Philosophie (Oeuvres compl. v. 1784 t. 31, c. 1) er habe viele Personen gekannt, die der Cartesianismus dahin gebracht habe, keinen Gott anzunehmen! — Unbegreiflich ist, wie Schaller in seiner Gesch. d. Naturphil., Leipzig 1841, Hobbes vor Gassendi setzen konnte. Allerdings ist jener den Jahren nach der ältere, allein er ist ebenso ungewöhnlich spät zur Entwicklung gekommen, wie Gassendi ungewöhnlich früh und während ihres Zusammenlebens in Paris war Hobbes entschieden der Lernende, ganz abgesehen von Gassendis längst erschienenen schriftstellerischen Arbeiten.

2) Naumann in seinem Grundr. d. Thermochemie, Braunschweig 1869, einem Werke von grossem wissenschaftlichem Verdienste, bemerkt mit Unrecht S. 11: „So gut wie nichts hat aber die chemische Atomtheorie mit der schon von Lucrez und Demokrit aufgestellten atomistischen Lehre gemein." Die historische Continuität, welche wir im Verfolg nachweisen werden, ist schon eine Gemeinschaft bei aller Verschiedenheit des Endproductes

von dem Anfang der Entwicklungsreihe. Beide Anschauungen haben aber ausserdem auch noch das gemein, dass sie, was Fechner als die Hauptsache bei der Atomistik bezeichnet, discrete Massentheilchen annehmen. Ist dies nun auch dem Chemiker vielleicht nicht in gleichem Maasse Hauptsache, wie dem Physiker, so bleibt es doch ein wesentlicher Punkt; um so wesentlicher, je mehr man grade, mit Naumann, beflissen ist, die chemischen Erscheinungen aus physikalischen Vorgängen zu erklären. Es ist auch nicht richtig (a. a. O. S. 10 und 11), dass vor Dalton Niemand die Berechtigung und Anwendbarkeit der Atomistik an den Thatsachen nachgewiesen habe. Dies ist schon unmittelbar nach Gassendi von Boyle für die Chemie und von Newton für die Physik geschehen, und wenn es nicht im Sinne der heutigen Wissenschaft geschehen ist, so darf man nicht vergessen, das auch Daltons Theorie heutzutage ein überwundener Standpunkt ist. — Mit Recht verlangt Naumann (mit Fechner, Atomlehre, 1855, S. 3) um die heutige Atomistik zu bestreiten, gelte es erst, sie zu kennen. Man kann aber auch sagen, um die Verwandtschaft der antiken Atomistik mit der modernen zu bestreiten, gelte es erst, ausser den naturhistorischen auch die historischen Thatsachen zu kennen.

3) De vita et moribus Epicuri IV, 4: „Dico solum, si Epicurus quibusdam Religionis patriae interfuit caeremoniis, quas mente tamen improbaret, videri posse, illi quandam excusationis speciem obtendi. Intererat enim, quia jus civile et tranquillitas publica illud ex ipso exigebat: Improbabat, quia nihil cogit animum Sapientis, ut vulgaria sapiat. Intus, erat sui juris, extra, legibus obstrictus societatis hominum. Ita persolvebat eodem tempore quod et aliis debebat, et sibi. . . . Pars haec tum erat Sapientiae, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero, agerentque cum multis.“ Hier scheint namentlich der letzte Satz wohl besser auf die Zeit Gassendi's zu passen, als auf Epikur, der sich doch schon einer grossen Lehr- und Redefreiheit erfreute und auch Gebrauch davon machte. Hobbes (Leviathan cap. 32) behauptet, dass der Gehorsam gegen die Staatsreligion auch die Pflicht in sich schliesse, ihren Lehren nicht zu widersprechen. Dies befolgte er auch wörtlich, machte sich aber kein Gewissen daraus, für diejenigen, welche Schlüsse zu ziehen im Stande sind, gleichzeitig der ganzen Religion den Boden zu entziehen. — Der Leviathan erschien 1651; die erste Auflage der Schrift de vita et moribus Epicuri 1647; doch ist hier auf die Priorität des Gedankens wohl kein Gewicht zu legen; er lag ganz in der Zeit und in diesen allgemeinen Fragen (wo nicht Mathematik und Naturwissenschaft in's Spiel kamen) war Hobbes ohne Zweifel längst selbständig, als er Gassendi kennen lernte.

4) Man beachte den ungewöhnlich feierlichen Ton, in welchem Gassendi gegen Schluss des Vorwortes zu seiner Schrift de vita et moribus Epicuri die Kirchenlehre vorbehält: „In Religione Majores, hoc est Ecclesiam Catholicam, Apostolicam et Romanam sequor, cuius hactenus decreta defendi ac porro defendam, nec me ab illa ullius unquam docti aut indocti separabit oratio.“

5) De vita et moribus Epicuri, Schluss der Vorrede (an Luiller): „Habes ipse jam penes te duplicem illius effigiem, alteram ex gemma expressam,

quam dum Lovanio facerem iter, communicavit mecum vir ille eximius Erycius Puteanus, quamque etiam in suis epistolis cum hoc eulogio evulgavit: „Intuere, mi amice, et in lineis istis spirantem adhuc mentem magni viri. Epicurus est; sic oculos, sic ora ferebat. Intuere imaginem dignam istis lineis, istis manibus, et porro oculis omnium.“ Alteram expressam ex statua, Romae ad ingressum interioris Palatii Ludovisianorum hortorum exstante, quam ad me misit Naudaeus noster (der Herausgeber der im vor. Abschnitt erwähnten Abhandlung des Hieronymus Rorarius!) usus opera Henrici Howenii in eadem familia Cardinalitia pictoris. Tu huc inserito utram voles, quando et non male altera, ut vides, refert alteram, et memini utramque congruere cum alia in amplissimo cimeliarcho Viri nobilis Casparis Monconisii Lierguii, propraetoris Lugdunensis, asservata.“

6) Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos, Hagae Comitum 1656, praef.: „uno verbo docet (l. VII.) Epicuri de voluptate sententiam: ostendendo videlicet, qua ratione summum bonum in voluptate constitutum sit, et quemadmodum laus virtutum actionumque humanarum ex hoc principio dependeat.“

7) Das Beispiel „ich gehe spazieren, also bin ich“ rührt nicht von Gassendi her, sondern von Descartes, der es, übrigens dem Sinne dieses Einwandes durchaus entsprechend, in seiner Entgegnung anwendet.

8) Buckle, hist. of civil. II, p. 281 ed. Brockhaus.

9) Die Priorität für diese Bemerkung scheint übrigens **Kant** zu gebühren, der in der Krit. d. r. Vern. Elementarl. II, 2, 2, 1. Hauptst. (Paralogismen d. r. Vern.) äussert: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transcendentales Subject der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.“ Gleichwohl behält Lichtenbergs Fassung, welche die Erschleichung des Subjectes auf einfachste Weise, ohne alle Anlehnung an ein System, evident macht, ihre grossen Verdienste. — Beiläufig sei hier erwähnt, dass der Versuch, aus dem Zweifel selbst das Dasein der Seele zu erweisen, zuerst in auffallender Uebereinstimmung mit dem „Cogito ergo sum“ vom Kirchenvater **Augustinus** angestellt wurde, der im 10. Buch de trinitate folgendermaassen argumentirt: „Si quis dubitat, vivit si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intelligit.“ Diese Stelle findet sich citirt in der einst viel verbreiteten „Margarita philosophica“ (1486, 1503 und öfter) im Anfange des 10. Buches, de anima. Descartes, der auf die Uebereinstimmung derselben mit seinem Princip aufmerksam gemacht wurde, scheint sie nicht gekannt zu haben; er räumt ein, dass Augustinus in der That auf diesem Wege die Gewissheit unsrer Existenz habe beweisen wollen; er selbst aber habe diese Schlussweise benutzt, um zu zeigen, dass jenes **Ich**, welches denkt, **eine immaterielle Substanz sei**.“ Descartes hebt also ganz richtig grade dasjenige als sein besondres Eigenthum hervor, was am offenbarsten erschlichen ist. Vgl. Oeuvres, tome 8 ed. Cousin, p. 421. —

10) In der Abhandlung „de motu impresso a motore translato“, welche angeblich gegen den Willen des Verfassers zugleich mit einem Briefe **Gali-**

lei's über die Vereinbarkeit der h. Schrift mit der Lehre von der Bewegung der Erde in Lyon 1649 gedruckt wurde.

11) Dabei ist mir jedoch sehr zweifelhaft, ob die Darstellung in Ueberwegs Grundriss, III, S. 15 u. f. richtig ist, welche vermuthlich zum Theil auf einem Missverständniss der Darstellung in der 1. Aufl. der Gesch. d. Mat., zum Theil aber auch auf einem wirklichen Irrthum dieser Darstellung beruht. Ueberweg sagt von Gassendi: „Sein Atomismus ist ein lebensvollerer als der des Epikur. Die Atome besitzen nach Gassendi Kraft und selbst Empfindung: wie den Knaben das Bild des Apfels bewegt von seinem Wege abzubiegen und sich dem Baume zu nähern, so bewegt den geworfenen Stein die zu ihm hingelangende Einwirkung der Erde, von der graden Linie abzubiegen und sich der Erde zu nähern.“ Irrthümlich scheint hauptsächlich die Verlegung der Empfindung in die Atome, welche in der 1. Aufl. der Gesch. d. Mat. S. 125 angenommen war, während ich bei der Revision nicht im Stande bin, dafür einen Beweis zu finden. Der Irrthum scheint dadurch entstanden, dass Gassendi allerdings bei der schwierigen Frage, wie das Empfindende aus dem Nichtempfindenden hervorgehe, in einem sehr bemerkenswerthen Punkte über Lucrez hinausgeht. Ich bedaure freilich, hier nur Bernier, abrégé de la philos. de Gassendi VI, p. 48 u. f. citiren zu können, da mir bei der Revision keine vollständige Ausgabe der Werke Gassendi's zu Gebote steht und der Druck nicht länger verschoben werden kann. Es heisst a. a. O.: „En second lieu“ (unter den Gründen, welche Lucrez nicht angeführt hat, aber nach Gassendi hätte anführen können) que toute sorte de semence estant animée, et que non seulement les animaux qui naissent de l'accouplement, mais ceux mesme qui s'engendrent de la pourriture estant formez de petites molecules seminales qui ont esté assemblées, et formées ou dès le commencement du Monde, ou depuis, on ne peut pas absolument dire, que les choses sensibles se fassent de choses insensibles, mais plutost qu' elles se font de choses qui bien qu' elles ne sentent pas effectivement, sont neanmoins, ou contiennent en effet les principes du sentiment, demesme que les principes du feu sont contenus, et caches dans les veines des cailloux, ou dans quelque autre matiere grasse.“ Gassendi nimmt hier also wenigstens die Möglichkeit an, dass organische Keime, mit der Anlage zur Empfindung, von Anbeginn der Schöpfung an bestehen. Diese Keime sind aber trotz ihrer (mit der Kosmogonie Epikurs natürlich unvereinbaren) Ursprünglichkeit nicht Atome, sondern schon Atomverbindungen, wenn auch einfachster Art. — Ein Missverständniss läge in der Deutung des Bildes vom Knaben der einen Apfel sieht auf eine rein geistige Wirkung. Damit soll zunächst nur ein complicirterer Process der Anziehung, die gleichwohl auf physischem Wege vor sich geht, angedeutet werden. Fraglich bleibt jedoch allerdings, ob Gassendi hier den Materialismus mit gleicher Consequenz durchgeführt hat, wie Descartes in den „passiones animae“, wo Alles auf Druck und Stoss der Körperchen zurückgeführt ist.

12) Voltaire berichtet in seinen Elem. der Phil. Newtons (Oeuvres compl., 1784, t. 31, p. 37): „Newton suivait les anciennes opinions de Démocrite, d'Epicure et d'une foule de philosophes rectifiées par notre célèbre

Gassendi. Newton a dit plusieurs fois à quelques francais qui vivent encore, qu'il regardait Gassendi comme un esprit très juste et très sage, et qu'il ferait gloire d'être entièrement de son avis dans toutes les choses dont on vient de parler."

13) Bernier, abrégé de la phil. de Gassendi, Lyon 1684, VI. p. 32—34.

14) Joannis Launoii de varia Aristotelis in academia Pariensi fortuna, cap. XVIII; S. 328 der von mir benutzten Ausgabe von 1720, Wittenberg.

15) In der ersten Auflage war hier noch beigefügt, dass diese Theorie besser auf die Napoleonische Politik unsrer Tage gepasst hätte. Dieser Ausdruck würde Missverständnissen unterworfen sein, seitdem die Familie Bonaparte in ihrer Politik sich einem gewissen Legitimismus zu nähern sucht. Einfacher ist der Hinweis darauf, dass die Principien des Leviathan in der That noch besser mit dem Despotismus Cromwells in Einklang zu bringen sind, als mit den Ansprüchen der Stuarts auf ihr angebornes göttliches Recht.

16) Die Definition war in der 1. Auflage stärker abgekürzt, um die Hauptsache, den Uebergang der Philosophie in Naturwissenschaft möglichst übersichtlich hervortreten zu lassen. Sie lautet wörtlich: „Philosophia est effectuum seu Phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio." Will man die in dieser Definition zugleich angedeutete Methode näher in's Auge fassen, so sind die Worte „conceptis" und „quae esse possunt" keineswegs überflüssig. Sie bezeichnen in bestimmtem Gegensatze zur Baconischen Induction das Wesen der hypothetisch-deductiven Methode, welche mit einer Theorie beginnt und dieselbe an der Erfahrung prüft und berichtigt. Vgl. das im Text weiterhin über die Stellung von Hobbes zu Baco und Descartes Bemerkte. Die citirten Stellen finden sich in dem Buche de corpore, I, 1; opera lat. ed. Molesworth vol. I, p. 2 u. 3.

17) Mit Recht weisen Kuno Fischer und Kirchmann bei der Uebersetzung dieser Stelle (René Descartes' Hauptschriften, S. 57 und Phil. Bibl., René Descartes' phil. Werke I, S. 70 u. f.) auf die Verwandtschaft zwischen Descartes und Baco hin. Wenn jedoch letzterer (a. a. O. Anm. 35) Descartes als Empiriker in Anspruch nehmen und sogar das „Cogito ergo sum" (als Resultat der Selbstbeobachtung!) aus dieser Tendenz ableiten will, so wird dabei die Natur des deductiven Verfahrens, welches sich auf dem einen Gebiete an der Erfahrung regeln kann, auf dem andern aber nicht, gänzlich verkannt. Descartes selbst war darüber im Jahre 1637 noch klar genug, daher er für seine physikalischen Theorien eine objective Gültigkeit in Anspruch nahm, für seine transcendenten Speculationen aber nicht.

18) Entscheidend ist namentlich folgende Stelle der dissertatio de methodo (gegen Schluss): „Rationes enim mihi videntur in iis (den „hypotheses" der Dioptrik u. s. w.) tali serie connexae, ut sicut ultimae demonstrantur a primis, quae illarum causae sunt, ita reciproce primae ab ultimis, puae ipsarum sunt effecta, probentur. Nec est quod quis putet, me hic in vitium, quod Logici Circulum vocant, incidere; nam cum experientia maximam effectuum istorum partem certissimam esse arguat, causae a quibus illos

elicio, non tam iis probandis quam explicandis inserviunt, contraque ipsae ab illis probantur.“

19) An den Earl of Devonshire, London, 23. April 1655. — Opera lat. ed. Molesworth vol. I.

20) Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bekämpft Hobbes im Leviathan, cap. 42; III p. 410 u. ff. ed. Molesworth. — Diese Polemik bildet einen Theil der ausführlichen Bekämpfung der vom Cardinal Bellarmin vertretenen jesuitischen Lehre von der päpstlichen Oberhoheit über alle Fürsten der Erde. Die ganze Bekämpfung zeigt, dass Hobbes die in diesen Ansprüchen liegenden Gefahren, welche erst in unsrer Zeit für jedermann sichtbar hervortreten, in ihrer vollen Bedeutung erkannte.

21) Schaller, Gesch. d. Naturphil., Leipzig 1841, S. 82. — Uebrigens ist bei Schaller keine genauere Erörterung dieses Gegenstandes zu suchen; geistreich und in der Hauptsache gewiss treffend beurtheilt Kuno Fischer (Baco von Verulam, S. 393 und ff.) die Stellung von Moral und Religion bei Hobbes; nur in der zu einseitigen Ableitung dieser ganzen Richtung von Baco, während Descartes schlechthin als Gegensatz gefasst wird, liegt ein Mangel, welcher aus der Hegel'schen Methode einer zwar lichtvollen, aber nicht selten die vielfach verschlungenen Fäden gewaltsam durchschneidenden Classificirung hervorgeht. Damit hängt zusammen, dass Kuno Fischer, der doch sonst solche Erscheinungen mit feinem Takt zu erfassen weiss, die weltmännische Frivolität, welche sich bei Descartes hinter seiner ehrfurchtsvollen Unterordnung unter das Urtheil der Kirche verbirgt, nicht erkannt hat. Völlig erheuchelt war die religiöse Gesinnung auch bei Hobbes kaum; wenigstens war er sicher ein ehrlicher Parteimann für seine vaterländische Kirche gegenüber dem Katholicismus, und wohl auch nur in diesem Sinne waren Männer wie Mersenne und Descartes — in geringerem Grade auch Gassendi — eifrige Katholiken.

22) Die Formel, aus welcher die Einheit des Staates erwächst, lautet: „Ego huic homini, vel huic coetui, autoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas.“ Indem Jeder zu Jedem diese Worte spricht, wird die atomistische Menge zu einer Einheit, die man Staat nennt. „Atque haec est generatio magni illius Leviathan, vel ut dignius loquar, mortalis Dei.“ — Leviathan cap. 17, III, p. 131 ed. Molesworth. — Ueber die natürliche Gleichheit aller Menschen (im Gegensatze zu Aristoteles, der geborene Herren und Sklaven annimmt) vgl. ebendas. cap. 15; p. 118.

23) So lange der Staat nicht dazwischen tritt, heisst nach Hobbes für jeden Menschen dasjenige gut, was Gegenstand seiner Begierde ist (Leviathan c. 6; III, p. 42 ed. Molesworth). Das Gewissen ist nichts als das geheime Bewusstsein des Menschen von seinen Thaten und Worten und dieser Ausdruck wird oft missbräuchlich auf Privatmeinungen angewandt, die nur aus Eigensinn und Eitelkeit für unverbrüchlich gehalten werden (a. a. O. c. 7; p. 52). Dass der Privatmann sich zum Richter über gut und böse aufwirft und es für Sünde hält, etwas gegen sein Gewissen zu thun, wird zu den schlimmsten Verstössen gegen den bürgerlichen Gehorsam gezählt (c. 29; p. 232). —

24) Leviathan c. 6; p. 45; „Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint, superstitio.“ Hobbes setzt allerdings hinzu: Quando autem potentiae illae re vera tales sunt, quales accepimus, vera religio; allein dieser Zusatz rettet nur den Schein, denn da der Staat allein festsetzt, welche Religion gelten soll und ihm um des Staatszwecks willen nicht widersprochen werden darf, so ist auch selbstverständlich der Begriff der „vera religio“ ein relativer, was er um so ruhiger sein darf, da ja wissenschaftlich über Religion überhaupt nichts zu sagen ist.

25) Vgl. Kuno Fischer, Baco von Verulam, S. 404. — Leviathan c. 32; III, p. 266. —

26) Vgl. Leviathan cap. 4; III, p. 22: „Copia haec omnis . . . interiit penitus ad turrem Babel, quo tempore Deus omnem hominem sermonis sui, propter rebellionem, oblivione percussit.“ Ebendas. cap. 37; p. 315: „Potestatem ergo illi dedit Deus convertendi virgam, quam in manu habebat, in serpentem, et rursus serpentem in virgam“ u. s. w. —

27) In diesem Sinne verfährt Hobbes z. B. auch bei der Frage nach der Entstehung der Religion. Diese wird von vorn herein aus irgend einer natürlichen Eigenschaft des Menschen abgeleitet (vgl. Lev. c. 12 zu Anfang), worunter die Neigung zu vorschnellen Schlüssen, u. s. w. Summarisch heisst es sodann (p. 89): In diesen vier Stücken, Furcht vor Geistern, Unkenntniss der „causae secundae“, Verehrung dessen, was man fürchtet, und Deutung von Zufällen als Vorzeichen besteht der natürliche Ursprung („semen naturale“) der Religion.

28) Vgl. u. a. folgende Stellen des Leviathan: Opera lat. III, p. 64 u. f. p. 207 die Worte: „Miracula enim, ex quo tempore nobis Christianis positae sunt leges divinae, cessaverunt.“ „Miracula narrantibus credere non obligamur.“ „Etiam ipsa miracula non omnibus miracula sunt.“

29) Vgl. z. B. Leviathan c. 32; p. 276: „Libri testamenti novi ab altiore tempore derivari non possunt, quam ab eo, quo rectores ecclesiarum collegerant“, und das Folgende. —

30) De corpore IV, 27; I, p. 362—364 ed. Molesworth. — Hier findet sich auch (p. 364) der in methodischer Hinsicht sehr bemerkenswerthe Satz: „Agnoscunt mortales magna esse quaedam, etsi finita, ut quae vident ita esse; agnoscunt item infinitam esse posse magnitudinem eorum quae non vident; medium vero esse inter infinitum et eorum quae vident cogitantve maximum, non statim nec nisi multa eruditione persuadentur.“ — Wo übrigens die theoretische Frage der Theilbarkeit und der Relativität des Grossen und Kleinen nicht weiter in Betracht kommt, hat Hobbes auch gegen die Bezeichnung der „corpuscula“ als „atomi“ nichts einzuwenden, wie z. B. in seiner Theorie der Gravitation, de corpore IV, 30; p. 415.

31) De corpore IV, 25. Genauer auf die Lehre vom „conatus“, als der hier in Frage kommenden Bewegungsform einzugehen, lag ausserhalb unsres Zweckes. Eine ausführlichere Darstellung siehe bei Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathem. I, S. 321 u. ff. Der besondre Tadel, welcher das. S. 327 gegen die Lehre gerichtet wird, dass erst der vom Herzen zurückkehrende conatus die Empfindung darstellt, scheint mir nicht ganz

berechtigt; denn wenn auch nach Hobbes' Lehre eine Reaction gegen den Stoss des Objektes sofort im ersten gestossenen Theile stattfindet, so hindert dies doch durchaus nicht die Fortpflanzung der Bewegung unter immer neuen Wirkungen und Gegenwirkungen nach dem Innern, wo die Bewegung rückläufig werden kann. Man denke sich z. B. der Einfachheit wegen eine Reihe in einer graden Linie aufgestellter elastischer Kugeln, a, b, c n und nehme an, dass a einen centralen Stoss auf b ausübt, der sich durch c u. s. w. bis n fortpflanzt; n stosse senkrecht gegen eine feste Wand, so wird die Bewegung durch die ganze Reihe zurückkehren, ungeachtet schon gleich zu Anfang b gegen a (die Bewegung desselben hemmend) reagirt hat. Es muss aber doch wohl dem Urheber der Hypothese gestattet sein, nicht die erste (hemmende) Reaction von b gegen a, sondern den zurückkehrenden Stoss von b gegen a mit der Empfindung zu identificiren, eine Ansicht welche sich ohne Zweifel den Thatsachen ungleich besser anpasst. Vgl. die Bemerkungen in § 4 (I, p. 319 u. f. ed. Molesw.) über die Wirkungen einer Unterbrechung der Leitung.

32) De corpore, IV, 25, § 2; I p. 318: „ut cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione aliquandiu durante ipsum existit phantasma; quod propter conatum versus externa semper videtur tanquam aliquid situm extra organum."

33) Vgl. hierüber namentlich den Anhang zum Leviathan, cap. I, wo betont wird, dass Alles, was wahrhaft für sich besteht, Körper ist. Dann wird ausgeführt, dass auch alle Geister, wie die Luft, körperlich seien, wenn auch mit unendlichen Abstufungen der Feinheit. Endlich wird hervorgehoben, dass Ausdrücke, wie „unkörperliche Substanz" oder „immaterielle Substanz" sich in der h. Schrift nirgend finden. Zwar lehrt der erste der 39 Artikel, dass Gott ohne einen Körper und ohne Theile sei und deshalb wird dies nicht geleugnet werden; allein der 20. Artikel sagt auch, die Kirche dürfe für nichts Glauben fordern, was nicht in der Schrift begründet sei (III, p. 537 u. f.). — Das Resultat dieses offenbaren Widerspruches ist dann, dass Hobbes bei jeder Gelegenheit die Unbegreiflichkeit Gottes hervorhebt, ihm nur negative Prädicate zuschreibt, u. s. w.; während er durch Anführung von Autoritäten, wie Tertullian (III, 561), durch öftere Discussion biblischer Ausdrücke, namentlich aber durch schlaue Anlegung von Prämissen, deren Schlussergebniss zu ziehen dem Leser überlassen bleibt, überall die Ansicht zu erwecken sucht, dass der Begriff Gottes sehr verständlich sein würde, wenn man ihn entweder als Körper, oder als ein Phantasma, d. h. ein Nichts, fassen würde und dass die ganze Unbegreiflichkeit nur daher rührt, dass es nun einmal geboten ist, Gott „unkörperlich" zu nennen. Vgl. u. A. noch opera III, p. 87, p. 260 u. f., 282 (hier namentlich sehr deutlich die Worte: „cum natura Dei incomprehensibilis sit, et nomina ei attribuenda sint, non tam ad naturam eius, quam ad honorem, quem illi exhibere debemus, congruentia.) — Die Quintessenz von Hobbes' ganzer Theologie ist übrigens wohl am deutlichsten in einer Stelle de homine III, 15, opera II, p. 347 u. f. enthalten, wo mit dürren Worten gesagt wird, dass Gott nur durch die Natur regiert und dass sein Wille nur durch den Staat verkündet wird. Daraus ist übrigens nicht zu schliessen, Hobbes habe Gott pantheistisch mit dem Ganzen der Natur

identificirt. Vielmehr scheint er einen maassgebenden, allenthalben verbreiteten, gleichartigen und durch seine Bewegung die Bewegung des Alls mechanisch bestimmenden Theil des Universums als Gott gefasst zu haben. Wie die Weltgeschichte ein Ausfluss der Naturgesetze, so ist dann die Staatsgewalt schon als die factisch vorhandene Macht ein Ausfluss des göttlichen Willens.

34) Macaulay, hist. of England I, chap. 2; vgl. insbes. die Abschnitte: „Change in the morals of the community" und „Profligacy of politicians."

35) Macaulay, hist. of England I, chap. 3, „state of science in England;" vgl. auch Buckle, hist. of civilisation in England II, p. 78 u. ff. der Brockhaus'schen Ausgabe, wo insbesondre der Einfluss der Gründung der „Royal society" hervorgehoben wird, in deren Thätigkeit der inductive Geist der Zeit seinen Mittelpunkt fand. — Hettner, Literaturgesch. d. 18. Jahrh. I (3. Aufl.) S. 17 nennt die Gründung der „Regalis societas Londini pro scientia naturali promovenda" (15. Juli 1662) „die ruhmvollste That Karls II.", was freilich genau genommen noch nicht viel sagen will.

36) Hist. of England I, chap. 3, „immorality of the polite literature of England." — Vgl. hiezu ferner Hettner, Literaturg. des 18. Jahrhunderts I, S. 107 u. ff.

37) Wenn auch die classische Nationalökonomie der Engländer als ausgebildete Wissenschaft erst später entstand, so liegen doch in dieser Zeit ihre Wurzeln. Vollständig ausgebildet erscheint der „Materialismus der politischen Oekonomie" bereits in Mandeville's Bienenfabel (1708); vgl. Hettner Literaturg. d. 18. Jahrh. I, S. 206 u. ff. — Vgl. auch Karl Marx, das Kapital, I, S. 339 Anm. 57 über Mandeville als Vorgänger von A. Smith und ebendas. S. 377, Anm. 111 über den Einfluss Descartes' und der englischen Philosophen, insbesondre Locke, auf die Nationalökonomie. Ueber Locke vgl. ferner unten Anm. 74. —

38) Macaulay, hist. of England, I, 3, „Growth of the towns".

39) Buckle, hist. of civil., II, p. 95 sagt von Hobbes: „The most dangerous opponent of the clergy in the seventeenth century was certainly Hobbes, the subtlest dialectician of his time; a writer, too, of singular clearness, and, among British metaphysicians, inferior only to Berkeley." [?] . . . „during his life, and for several years after his death every man who ventured to think for himself was stigmatized as a Hobbist, or, as it was sometimes called, a Hobbian." Diese Bemerkungen sind nicht unrichtig, geben aber, wenn man die Kehrseite der Sache nicht beachtet, ein unrichtiges Bild von Hobbes und seinem Einflusse. Diese Kehrseite schildert Macaulay, hist. of England I, 3, „change in de morals of the community": „Thomas Hobbes had, in language more precise and luminous than has ever been employed by any other metaphysical writer, maintained that the will of the prince was the standart of right and wrong, and that every subject ought to be ready to profess Popery, Mahometanism, or Paganism at the royal command. Thousands who were incompetent to appreciate what was really valuable in his speculations, eagerly welcomed a theory which, wile it exalted the kingly office, relaxed the obligations of morality, an degraded religion into a mere affair of state. Hobbism soon became an almost essen-

tial part of the character of the fine gentleman.“ Weiterhin heisst es dann aber sehr richtig von dieser nämlichen Sorte leichtfertiger Herren, dass durch sie die englische Hochkirche wieder zu Reichthum und Ehren kam. So wenig diese vornehmen Genussmenschen geneigt waren ihr Leben nach den Vorschriften der Kirche zu regeln, so schnell waren sie bereit, für ihre Kathedralen und Paläste, für jede Zeile ihrer Formulare und jeden Faden ihrer Gewänder „knietief im Blute zu fechten.“ — In Macaulay's bekannter Abhandlung über Bacon findet sich folgende bemerkenswerthe Stelle über Hobbes: . . . „his quick eye soon discerned the superior abilities of Thomas Hobbes. It is not probable, however, that he fully appreciated the powers of his disciple, or foresaw the vast influence, both for good or for evil, which that most vigorous and acute of human intellects was destined to exercise on the two succeeding generations.“

40) Richtiger urtheilt Buckle, hist. of civil. II, p. 75: „After the death of Bacon, one of the most distinguished Englishmen was certainly Boyle, who, if compared with his contemporaries, may be said to rank immediately below Newton, though, of course, very inferior to him as an original thinker.“ Wir möchten das Letztere nicht grade unterschreiben, denn Newtons Grösse bestand keineswegs in der Originalität seines Denkens, sondern in der Vereinigung eines seltnen mathematischen Talentes mit den im Text geschilderten Charaktereigenschaften.

41) So beginnt schon Gmelin, Gesch. d. Chemie, Gött. 1798, die „zwote Hauptepoche“, oder neuere Gesch. d. Ch. mit „Boyle's Zeitalter“ (1661 — 1690). Er bemerkt mit Recht (II, 35), dass kein Mann so viel dazu beigetragen, „die Herrschaft, welche sich die Alchemie über so viele Gemüther und Wissenschaften anmaasste, zu stürzen“, als grade Boyle. — Ausführlich handelt über ihn Kopp, Geschichte der Chemie I, S. 163 u. ff. („In Boyle sehen wir den ersten Chemiker, dessen Bemühungen in der Chemie zunächst nur in dem edlen Triebe, die Natur zu erforschen, angestellt sind“); sodann häufig in den speciellen Theilen der Geschichte; namentlich in der Gesch. der Affinitätslehre II, S. 274 u. ff., wo u. A. von Boyle bemerkt wird, dass er zuerst die Frage nach den Elementarbestandtheilen ganz in dem Sinne auffasste, wie sie noch jetzt behandelt wird.

42) Buckle, II, p. 75 schreibt Boyle namentlich zu: die ersten exacten Experimente über das Verhältniss von Farbe und Wärme, die Grundlegung der Hydrostatik und die erste Entdeckung des später nach Mariotte benannten Gesetzes, nach welchem sich der Druck der Luft proportional mit ihrer Dichtigkeit ändert. In Beziehung auf die Hydrostatik hebt jedoch Buckle selbst Boyle nur unter den Engländern besonders hervor und anerkennt damit indirect die grössere Bedeutung von Pascal (vgl. Anm. 68 a. a. O., wo sich übrigens noch fragen lässt, ob nicht die Bedeutung Beider für die Hydrostatik überschätzt ist. Nach Dühring, Gesch. d. Princ. der Mechanik, S. 90 u. ff. wäre auch auf diesem Gebiete Galilei der eigentlich grundlegende Kopf; Pascal macht von dessen Principien nur eine geistreiche Anwendung und für Boyle, den Dühring gar nicht erwähnt, bliebe auch auf diesem Gebiete hauptsächlich das Verdienst der Veranschaulichung der neuen Grundsätze durch das Experiment.) Was das „Mariotte'sche Gesetz“

betrifft, so ist mir die Vollgültigkeit des Boyle'schen Prioritätsanspruches noch etwas zweifelhaft. Boyle hatte offenbar eine grosse Abneigung gegen vorschnelle Generalisationen und, wie es scheint, auch nicht das volle Bewusstsein von der Wichtigkeit scharf formulirter Gezetze. In seinem Hauptwerk über diesen Gegenstand, der „Continuation of new Experiments touching the spring and weight of the air and their effects, Oxf. 1669" ist die Abhängigkeit des Druckes vom Volumen mit Händen zu greifen; Boyle giebt sogar Methoden an zur genauen numerischen Bestimmung des Druckes und der Masse der im Recipienten verbliebenen Luft; gleichwohl wird das Resultat nirgend deutlich gezogen. So heisst es z. B. Exp. 1, § 6, p. 4 der von mir benutzten lateinischen Ausgabe Genevae 1694: ... „facta inter varios aeris in phiala constricti expansionis gradus, et respectivas succrescentes Mercurii in tubum elati altitudines comparatione, judicium aliquod ferri possit de vi aeris elastica, prout variis dilatationis gradibus infirmati, sed observationibus tam curiosis supersedi." ...

43) Boyle darf auch rühmend erwähnt werden wegen des Nachdrucks, welchen er vielleicht zuerst unter den Physikern der Neuzeit auf die Forderung wohl durchdachter und exact gearbeiteter Apparate legte.

44) Vgl. namentlich die Abhandlung Experimentorum nov. physico-mech. continuatio II. (A continuation of new experiments, London 1680), wo die Tage, an welchen die Versuche angestellt wurden, überall angegeben sind.

45) Origin of forms and qualities, according to the corpuscular philosophy, Oxford 1664 und öfter; lateinisch Oxford 1669 und Genevae 1688. Ich citire die letztere Ausgabe.

46) A. a. O., discursus ad lectorem: „plus certe commodi e parvo illo sed locupletissimo Gassendi syntagmate philosophiae Epicuri perceperam, modo tempestivius illi me assuevissem."

47) Vgl. Exercitatio IV. de utilitate phil. naturalis, wo dies Thema am ausführlichsten behandelt ist. Die „Some Considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy" erschienen zuerst in Oxford 1663 und 64. Lateinisch unter dem Titel Exercitationes de utilitate phil. nat. Lindaviae 1692, 4. (Gmelin, Gesch. d. Chem. II, p. 101 erwähnt eine lat. Ausgabe Londini 1692, 4.)

48) Vgl. die Streitschrift: Examen dialogi physici domini Hobbes de natura aeris, Genevae 1695.

49) De origine qualitatum et formarum, Genevae 1688, p. 28 u. f. — Hiebei ist jedoch zu bemerken, dass Boyle die Bewegung nicht als wesentliches Merkmal der Materie gelten lässt; dieselbe bleibt in ihrer Natur unverändert, auch wenn sie ruht. Die Bewegung ist aber der „modus primarius" der Materie und die Theilung derselben in die „corpuscula" ist, wie bei Descartes, eine Folge der Bewegung. Vgl. auch ebendas. p. 44 u. f. —

50) Vgl. den Tractatus de ipsa natura (ich kann auch hier nur die lat. Ausg. Genevae 1688 citiren), eine ebenfalls in philosophischer Hinsicht interessante Abhandlung, Sect. I, am Schluss, p. 8 ed. Gen. —

51) So wird z. B. in Tract. de ipsa natura p. 76 die Regelmässigkeit des Weltlaufs gepriesen, in welchem selbst anscheinende Störungen, wie z. B.

Sonnenfinsternisse, die Ueberschwemmungen des Nil etc. als vorhergesehene Folgen der ein für allemal vom Schöpfer festgesetzten Regeln des Naturlaufs zu betrachten seien. Daneben werden dann aber der Stillstand der Sonne zu Josua's Zeiten und der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer als Ausnahmen betrachtet, wie sie in seltnen und wichtigen Fällen durch besondre Dazwischenkunft des Schöpfers stattfinden können.

52) De utilitate phil. exper. Exerc. V. § 4 (Lindaviae 1692, p. 308): „Corpus enim hominis vivi non saltem concipio tanquam membrorum et liquorum congeriem simplicem, sed tanpuam machinam, e partibus certis sibi adunitis consistentem.“ — De origine formarum p. 2: „corpora viventium, curiosas hasce et elaboratas machinas“ und anderwärts häufig.

53) De origine formarum, Gen. 1688, p. 81.

54) De origine formarum, p. 8.

55) Newtons Annotationes in vaticinia Danielis, Habacuci et Apocalypseos erschienen London 1713.

56) Newton wurde im Jahre 1596 Vorsteher der kön. Münze mit einem Gehalt von 15000 Pfund Sterling. Schon im Jahre 1693 soll er durch den Verlust eines Theils seiner Manuscripte in eine Krankheit verfallen sein, welche nachtheilig auf seine Geisteskräfte einwirkte. Vgl. die biographische Skizze Littrow's in seiner Uebersetzung von Whewells Gesch. d. ind. Wissensch. (Stuttg. 1840) II. S. 163, Anm. —

57) Vgl. Whewell, Gesch. d. ind. Wissensch., übers. v. Littrow, II, S. 170. Hienach wäre nach ziemlich glaubwürdiger Ueberlieferung durch Pemberton und Voltaire aus Newtons eignen Mittheilungen so viel zu entnehmen, dass derselbe schon im Jahre 1666 (in seinem 24. Lebensjahre) in einem Garten sitzend über die Schwere nachgedacht und gefolgert habe, da die Schwere sich auch in den grössten Höhen, die wir kennen, geltend macht, so müsse sie Einfluss auf die Bewegung des Mondes haben.

58) Vgl. Dühring, krit. Gesch. der allg. Principien der Mechanik (Berlin 1873), S. 175; ebendas. S. 180 u. f. bemerkenswerthe hieher gehörige Aeusserungen von Kopernikus und von Kepler; ferner Whewell, übers. v. Littrow, II, 146 die Ansichten von Borelli. Auch darf wohl erwähnt werden, dass Descartes in seiner Wirbeltheorie zugleich die mechanische Ursache der Schwere fand, so dass also die Idee der Einheit beider Erscheinungen damals sogar schulmässig war. — Dühring bemerkt mit Recht, dass es darauf ankam, die vage Vorstellung einer Annäherung oder eines „Falles“ der Himmelskörper nunmehr in Einklang zu bringen mit dem von Galilei gefundenen mathematisch bestimmten Begriff der terrestrischen Fallbewegung. Immerhin zeigen jene Vorläufer, wie naheliegend die Synthesis selbst war und wir haben im Text gezeigt, wie diese Synthesis durch die Atomistik gefördert werden musste. Newtons Verdienst bestand aber darin, den allgemeinen Gedanken in ein mathematisches Problem zu verwandeln und vor allen Dingen, dies Problem in einer glänzenden Weise zu lösen.

59) In dieser Beziehung hatte namentlich Huyghens mächtig vorgearbeitet, während die ersten Anfänger der richtigen Theorie auch hier auf

Galilei zurückgehn. Vgl. Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 79, 81, 83. Dühring S. 163 u. ff. und S. 188.

60) Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 171 u. ff., womit jedoch, was die Erzählung von der Wiederaufnahme der Rechnung betrifft, zu vergleichen Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh. I, S. 23. —

61) Principien, IV. In der v. Kirchmann'schen Uebers. S. 183 u. ff.

62) Phil. nat. princ. math. I, 11 zu Anfang; eine Stelle ganz gleicher Tendenz findet sich gegen Schluss dieses Abschnittes. (In der Ausg. Amstelodami 1714 p. 147 und 172; in der Uebersetz. v. Wolfers, Berlin 1872 S. 167 und S. 190. — An letzterer Stelle nennt Newton den hypothetischen Stoff, welcher durch seinen Antrieb die Gravitation hervorbringt „spiritus". Hier werden freilich auch ganz andre Möglichkeiten erwähnt, darunter wirkliches Hinstreben der Körper zu einander und sogar die Action eines unkörperlichen Mediums, allein der Zweck der Stelle ist eben, die unbedingte Allgemeingültigkeit der mathematischen Entwicklung zu zeigen, die physikalische Ursache sei, welche sie wolle. Wo Newtons Lieblingsvorstellung liegt, verräth sich deutlich genug am Schlusse des ganzen Werkes. Wir wollen den ganzen letzten Absatz hier folgen lassen: „Adjicere jam liceret nonnulla de spiritu quodam subtillissimo corpora crassa pervadente et in iisdem latente, cuius vi et actionibus particulae corporum ad minimas distantias se mutuo attrahunt, et contiguae factae cohaerent; et corpora electrica agunt ad distantias majores, tam repellendo, quam attrahendo corpuscula vicina; et lux emittitur, reflectitur, refringitur, inflectitur et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animalium ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet huius spiritus per solida nervorum capillamenta ab externis sensuum organis ad cerebrum at a cerebro in musculos propagatis. Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum huius spiritus accurate determinari et monstrari debent."

63) Vgl. Ueberweg, Grundriss, III, 3. Aufl., S. 102.

64) Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 145. — Und doch waren Männer wie Huyghens, Bernoulli und Leibnitz damals fast die einzigen auf dem Continent, welche Newtons Leistungen wenigstens in mathematischer Hinsicht vollkommen zu schätzen vermochten! Vgl. die interessante Anmerkung Littrow's a. a. O. S. 141 u. f., namentlich auch hinsichtlich des Widerstandes, welchen die Newton'sche Lehre von der Gravitation anfangs sogar in England fand.

65) Es ist daher sehr begreiflich, dass die Versuche, die Schwere aus anschaulichen physikalischen Principien zu erklären, immer wiederkehren. So bei Lesage, über dessen Erklärungsversuch (1764) s. Ueberwegs Grundr. III, 3. Aufl., S. 102. — Neuerdings wurde ein solcher Versuch unternommen von H. Schramm, die allg. Bewegung der Materie als Grundursache aller Naturerscheinungen, Wien 1872. Es ist bezeichnend für die Macht der Gewohnheit, dass solche Versuche heutzutage von den Fachmännern sehr kühl aufgenommen werden. Man hat sich mit der Wirkung in die Ferne einmal abgefunden und empfindet gar nicht mehr das Bedürfniss, etwas Andres an die Stelle zu setzen. Die Bemerkung Hagenbachs, die

Zielpunkte der physik. Wissensch., S. 21, dass immer noch solche auftreten, welche die Anziehung aus vermeintlich „einfacheren“ Principien zu erklären suchen, ist ein charakteristisches Missverständniss. Es handelt sich bei solchen Versuchen nicht um Einfachheit, sondern um Anschaulichkeit als ein Moment der Begreiflichkeit.

66) Der Ausspruch „hypotheses non fingo“ findet sich am Schlusse des Werkes, wenige Zeilen über der oben (Anm. 62) mitgetheilten Stelle mit der Erklärung verbunden: „Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in philosophia experimentali locum non habent.“ Als die wirkliche Methode der Experimentalwissenschaft giebt Newton an, dass die Sätze („propositiones“) aus den Erscheinungen abgeleitet und durch Induction verallgemeinert wurden. (Vgl. Principien, übers. v. Wolfers, S. 511). In diesen keineswegs richtigen Behauptungen spricht sich, wie auch in den zu Anfang des dritten Buches aufgestellten vier „Regeln zur Erforschung der Natur“ der bewusste Gegensatz gegen Descartes aus, gegen welchen Newton sehr eingenommen war. Vgl. die Erzählung Voltaire's bei Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 143.

67) Newton selbst anerkannte, dass Christoph Wren und Hooke (von denen der letztere sogar für den ganzen Beweis der Gravitation die Priorität beanspruchen wollte) das Verhältniss vom umgekehrten Quadrat der Entfernung unabhängig von ihm schon gefunden hatten. Halley, welcher im Gegensatze zu Hooke einer der neidlosesten Bewunderer Newtons wurde, hatte sogar den genialen Gedanken gehabt, dass die Attraction mit Nothwendigkeit in jenem Verhältnisse abnehmen müsse, weil die sphärische Oberfläche, über welche die ausstrahlende Kraft sich verbreitet im gleichen Verhältnisse immer grösser werde. Vgl. Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 155 — 157.

68) Vgl. Snell, Newton und die mechan. Naturwissenschaft, Leipzig 1858, S. 65.

69) So äusserte sich Newton in einem Briefe an Bentley aus dem Jahre 1693. Vgl. Hagenbach, Zielpunkte der physik. Wissensch. Leipzig 1871, S. 21.

70) Kants Werke, hg. v. Hartenstein, Leipzig 1867, I, S. 216.

71) Hist. of civilisation II. p. 70 u. ff. — Was das Beispiel der Sinnesänderung von Thomas Browne betrifft (a. a. O. p. 72 u. ff.), so darf wohl das in Morhofs Polyhistor erwähnte Gerücht angeführt werden, derselbe habe die „religio medici“ geschrieben, um sich von dem Verdacht des Atheismus zu befreien. Wäre danach auch dies Beispiel nicht so treffend, als es bei Buckle erscheint, so ist doch die allgemeine Anschauung, zu deren Illustration es angeführt wird, unzweifelhaft richtig.

72) Bei Whewell, Gesch. d. ind. Wissensch., übers. v. Littrow II, S. 150 u. ff. findet sich eine Schilderung der Eingriffe der Revolutionsstürme in das Leben und Wirken hervorragender englischer Mathematiker und Naturforscher. Mehrere derselben vereinigten sich 1645 mit Boyle zu dem „unsichtbaren Collegium“, dem ersten Keim der später von Karl II. begründeten Royal society.

73) Vgl. Mohl, Gesch. u. Liter. der Staatswissensch. I. p. 231 u. f.

74) Ueber den Streit zwischen Locke und dem Finanzminister Lowndes vgl. Karl Marx, zur Kritik der polit. Oekonomie, Berlin 1859, 1. Heft, S. 53 u. ff. Lowndes wollte bei der Umprägung der schlechten und entwertheten Münzen den Schilling leichter machen als er früher gesetzlich hätte sein sollen; Locke setzte durch, dass die Prägung nach der gesetzlichen, aber faktisch längst nicht mehr bestehenden Norm erfolge. Daraus ergab sich, dass Schulden (und darunter namentlich die Staatsschulden!), welche in leichten Schillingen contrahirt waren, in schweren zurückbezahlt werden mussten. Lowndes stützte seine materiell richtigere Ansicht mit schlechten Gründen, die von Locke siegreich widerlegt wurden. Mit scharfer Kennzeichnung der Parteistellung des letzteren sagt Marx: „John Locke, der die neue Bourgeosie in allen Formen vertrat, die Industriellen gegen die Arbeiterklasse und die Paupers, die Commerciellen gegen die altmodischen Wucherer, die Finanzaristokraten gegen die Staatsschuldner, und in einem eignen Werk sogar den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand nachwies, nahm auch den Handschuh gegen Lowndes auf. Locke siegte, und Geld geborgt zu 10 oder 14 Schillingen die Guinee wurde zurückgezahlt in Guineen von 20 Schillingen.“ — Uebrigens behauptet Marx (bekanntlich wohl der gründlichste jetzt lebende Kenner der Geschichte der Nationalökonomie) weiterhin auch, dass die werthvollsten Beiträge Lockes zur Theorie des Geldes nur eine Verflachung von demjenigen seien, was Petty schon in einer Schrift vom Jahre 1682 entwickelt habe; vgl. Marx, das Kapital, Kritik der polit. Oekon., Hamb. 1867, I, S. 60.

75) S. die Erzählung in der dem Essay concerning human understanding vorangeschickten „Epistle to the reader“; danach bei Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh,, I, S. 150.

76) Das Bild von der „tabula, in qua nihil est actu scriptum“ findet sich bei Aristoteles de anima III, c. 4. Bei Locke II, 1 § 2 wird der Geist einfach als „white paper“ betrachtet, ohne dass von dem aristotelischen Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit die Rede ist. Dieser Gegensatz ist aber grade hier von grosser Bedeutung, da die aristotelische „Möglichkeit“ alle verschiednen Schriftzüge aufzunehmen als eine reale Eigenschaft der Tafel gedacht wird, nicht als die blosse Denkbarkeit oder Abwesenheit verhindernder Umstände. Aristoteles steht daher denjenigen näher, welche wie Leibnitz und in tieferer Ausführung Kant zwar nicht fertige Vorstellungen in der Seele annehmen, wohl aber die Bedingungen dafür, dass im Contact mit der Aussenwelt grade dasjenige Phänomen entstehe, welches wir vorstellen nennen und mit denjenigen Eigenthümlichkeiten, welche das Wesen der menschlichen Vorstellung ausmachen. Diesen Punkt, die subjectiven Vorbedingungen des Vorstellens als Fundament unsrer ganzen Erscheinungswelt hat Locke nicht hinlänglich beachtet. — In Bez. auf den Satz „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ (welchem Leibnitz in der Polemik gegen Locke den Zusatz gab „nisi intellectus ipse“; vgl. Ueberwegs Grundr. III, 3. Aufl., S. 127) beachte man Arisoteles de anima III, c. 7 u. 8. Auch Thomas v. Aquino lehrte, dass das wirkliche Denken im Menschen erst durch Zusammenwirken des intellectus mit einem sinnlichen

phantasma zu Stande komme. Aber der Möglichkeit nach enthält der Geist alles Denkbare schon in sich. Dieser wichtige Punkt verliert bei Locke jede Bedeutung.

77) Auch in Beziehung auf den Gedanken, dass der Staat Freiheit der religiösen Meinungsäusserung geben solle, hatte Locke seine Vorgänger, unter denen besonders Thomas Morus (in der „Utopia", 1516) und Spinoza zu nennen sind. Auch auf diesem Gebiete gewann er also seine Bedeutung (vgl. Anm. 74) nicht sowohl durch originelle Gedanken, als durch die zeitgemässe und erfolgreiche Durchführung von Ideen, die dem veränderten Zustande der Gesellschaft entsprachen. — Ueber seine Ausnahmen von der Regel der Toleranz (mit Beziehung auf Atheisten und Katholiken) vgl. Hettner, I, S. 159 u. f.

78) Näheres über Toland, namentlich auch über seine noch ganz an Locke anknüpfende erste Schrift: „Christianity not mysterious" (1696) s. bei Hettner, Lit. d. 18. Jahrh., I, S. 170 u. ff. — Aus der „sokratischen Liturgie" theilt Hettner ebendas. S. 180 u. f. „die sprechendsten Züge" mit. Hettner hat auch schon mit Recht auf den Zusammenhang des englischen Deismus mit dem Freimaurer-Bunde hingewiesen. Hier mag noch der specielle Zug hervorgehoben werden, dass Toland seinen Cultus der „Pantheisten" entschieden im Sinne der esoterischen Lehre der Philosophie als Cultus eines geheimen Bundes der Aufgeklärten behandelt. Die Eingeweihten können daneben bis zu einem gewissen Grade den rohen Vorstellungen des Volkes, das ihnen gegenüber aus unmündigen Kindern besteht, nachgeben, wenn es ihnen nur gelingt durch ihren Einfluss im Staate und in der Gesellschaft den Fanatismus unschädlich zu machen. Diese Gedanken sind besonders in dem Anhang „de duplici Pantheistarum philosophia" niedergelegt. Folgende bezeichnende Stelle aus dem 2. Capitel dieses Anhangs (Pantheisticon, Cosmopoli 1720, p. 79 u. ff.) möge hier Platz finden: „At cum Superstitio semper eadem sit vigore, etsi rigore aliquando diversa; cumque nemo sapiens eam penitus ex omnium animis evellere, quod nullo pacto fieri potest, incassum tentaverit: faciet tamen pro viribus, quod unice faciendum restat; ut dentibus evulsis et resectis unguibus, non ad lubitum quaquaversum noceat hoc monstrorum omnium pessimum ac perniciosissimum. Viris principibus et politicis hac animi dispositione imbutis, acceptum referri debet, quidquid est ubivis hodie religiosae libertatis, in maximum literarum, commerciorum et civilis concordiae emolumentum. Superstitiosis aut simulatis superum cultoribus, larvatis dico hominibus aut meticulose piis, debentur dissidia, secessiones, mulctae, rapinae, stigmata, incarcerationes, exilia et mortes."

78) Letters to Serena, London 1704, p. 201. Die das. citirten Stellen der Principia (p. 7 und p. 162 der 1. Ausgabe) finden sich in der Anmerkung zu den vorausgeschickten Erklärungen und im Eingang von Abschnitt 11 des 1. Buches (Uebers. von Wolfers, S. 27.): „Es kann nämlich sein, dass kein wirklich ruhender Körper existirt," und S. 166: „Bis jetzt habe ich die Bewegung solcher Körper auseinandergesetzt, welche nach einem unbeweglichen Centrum hingezogen werden, ein Fall, der kaum in der Natur existirt."

80) Letters to Serena, p. 100.

81) Letters to Serena, p. 231—233.

82) Vgl. Letters to Serena, p. 234—237. Toland braucht hier gegenüber dem empedokleischen Entstehungsprincip das, wie es scheint, ernsthaft gemeinte Beispiel, dass man die Entstehung einer Blume oder Fliege aus dem an sich zwecklosen Zusammentreffen der Atome ebenso wenig erklären könne, als etwa die Entstehung einer Aeneis oder Ilias aus dem millionenmal wiederholten Zusammenwerfen der Buchdruckerlettern. — Das Argument ist falsch aber plausibel; es gehört unter denselben Punkt der Wahrscheinlichkeitsrechnung, auf dessen totales Missverständniss von Hartmann seine Philosophie des Unbewussten begründet hat. — Toland huldigt übrigens auch in den wichtigsten übrigen Punkten keineswegs der epikureischen Lehre. Er verwarf die Atome und den leeren Raum und mit ihm zugleich den Begriff eines unabhängig von der Materie bestehenden Raumes überhaupt.

VIERTER ABSCHNITT.

Der Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts.

I. Der Einfluss des englischen Materialismus auf Frankreich und Deutschland.

Wiewohl der moderne Materialismus in Frankreich zuerst als System auftrat, so war doch England das klassische Land der materialistischen Weltanschauung. Hier war der Boden schon von Roger Baco und Occam her vorbereitet; Baco von Verulam, dem zum Materialismus fast nichst fehlte als ein wenig mehr Consequenz und Klarheit, war ganz der Mann seiner Zeit und seiner Nation, und Hobbes, der consequenteste unter den Materialisten der neueren Zeit, verdankt seinen englischen Ueberlieferungen mindestens ebenso viel, als dem Beispiel und Vorgang Gassendi's. Freilich wurde durch Newton und Boyle der materiellen Weltmaschine wieder ein geistiger Urheber gegeben, allein nur um so fester wurzelte die mechanische und materialistische Auffassung der Naturvorgänge ein, je mehr man sich der Religion gegenüber auf den göttlichen Erfinder der grossen Maschine berufen konnte. Diese eigenthümliche Mischung von religiösem Glauben und Materialismus[1]) hat sich in England bis auf unsre Tage erhalten. Man denke nur an den frommen Sectirer Faraday, der seine grossen Entdeckungen wesentlich der sinnlichen Lebendigkeit verdankt, mit welcher er sich die Naturvorgänge vorstellte, und der Consequenz, mit welcher er das mechanische Princip durch alle Gebiete der Physik und Chemie zur Geltung brachte.

Auch um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, als auf dem Continent die französischen Materialisten die Geister in Aufruhr brachten, hatte England seine besondern Materialisten. Der Arzt David Hartley gab im Jahre 1749 ein zweibändiges Werk heraus, welches grosses Aufsehen erregte. Es führte den sonderbaren Titel: „Betrachtungen über den Menschen, seinen Bau, seine Pflicht und seine Erwartungen".[2]) Es sind hauptsächlich die „Erwartungen" im zukünftigen Leben gemeint. Das Buch hat einen physiologischen, oder wenn man will, psychologischen Theil und einen theologischen, und der letztere ist es, welcher am meisten Staub aufwarf. Hartley verstand sich auf theologische Fragen. Er war Sohn eines Geistlichen und hätte sich selbst diesem Berufe gewidmet, wenn ihn nicht Bedenken gegen die 39 Artikel zur Medicin getrieben hätten. Er huldigte also nicht dem „Hobbismus" in Sachen der Religion, sonst hätte von solchen Bedenken kaum die Rede sein können. In seinem Werke sehen wir, wo es ihm fehlte: er vertheidigt die Wunder, vertheidigt die Autorität der Bibel, handelt ausführlich vom Leben nach dem Tode, aber er bezweifelt — die Ewigkeit der Höllenstrafen! Das griff der Hierarchie an die Wurzeln und warf auch auf seine übrigen Lehren den finstern Schatten der Ketzerei.

Im physiologischen Theile seines Werkes unternimmt Hartley allerdings die vollständige Zurückführung des menschlichen Denkens und Empfindens auf Gehirnschwingungen und es lässt sich nicht leugnen, dass der Materialismus aus dieser Theorie reichliche Nahrung gezogen hat. Sie verstösst aber in Hartley's Fassung nicht gegen die Orthodoxie. Hartley theilt den Menschen pflichtschuldigst in zwei Theile: Leib und Seele. Der Leib ist das Instrument der Seele; das Gehirn das Instrument des Empfindens und Denkens. Auch andre Systeme, bemerkt er, nehmen an, dass jede Veränderung im Geiste von einer entsprechenden Veränderung im Körper begleitet werde. Sein System versucht nur, gestützt auf die Lehre von der Association der Vorstellungen, eine vollständige Theorie dieser entsprechenden Veränderungen zu geben. Die Lehre von der Ideenassociation als Grundlage des geistigen Geschehens, ist in ihrem Keime schon bei Locke vorhanden. Es war ein Geistlicher, Reverend Gay[3]), welcher Hartley's unmittelbarer Vorgänger wurde, indem er alle Seelenvorgänge aus dem Zusammenwirken von Associationen zu erklären versuchte und diese Grundlage der Psychologie hat sich in England bis auf den heutigen Tag erhalten, ohne dass Jemand ernst-

lich daran zweifelte, dass den Associationen auch bestimmte Vorgänge im Gehirn zu Grunde liegen, oder behutsamer ausgedrückt, dass sie von entsprechenden Functionen des Gehirns begleitet werden. Hartley gab nur die physiologische Theorie dazu, allein grade dieser Umstand machte ihn im Grunde trotz aller seiner Proteste zum Materialisten. So lange man nämlich von den Gehirnfunctionen in vager Allgemeinheit redet, kann man den Geist nach Belieben sein Instrument spielen lassen, ohne dass ein Widerspruch deutlich zu Tage tritt. Sobald man sich aber auf die Ausführung des allgemeinen Gedankens einlässt, zeigt sich, dass das materielle Gehirn auch den Gesetzen der materiellen Natur unterworfen ist. Die Vibrationen, welche so harmlos das Denken zu begleiten schienen, enthüllen sich jetzt als Producte eines Mechanismus, welcher von Aussen angeregt nach den Gesetzen der materiellen Welt[4]) sich vollziehen muss. Man kommt nicht gleich auf den kühnen Gedanken Kants, dass ein Verlauf von Handlungen als Erscheinung schlechthin nothwendig sein könne, während ihm als „Ding an sich" Freiheit zu Grunde liegt. Die Nothwendigkeit drängt sich bei den Gehirnfunctionen unabweisbar auf und Nothwendigkeit des psychischen Geschehens ist die unmittelbare Folge. Hartley anerkennt diese Consequenz, aber er will sie erst nach mehrjähriger Beschäftigung mit der Theorie der Associationen erkannt und mit Widerstreben angenommen haben. Ein Punkt also, den Hobbes ganz klar und unbefangen behandelte, den Leibnitz im Sinne eines gesunden Determinismus erledigte, ohne darin einen Verstoss gegen die Religion zu finden, macht dem „Materialisten" Hartley grosse Schwierigkeiten. Er vertheidigt sich damit, dass er die praktische Willensfreiheit, das heisst, die Verantwortlichkeit, nicht leugne; mit noch grösserem Eifer aber sucht er darzuthun, dass er auch die praktische Ewigkeit der Höllenstrafen anerkenne, das heisst, die äusserst lange Dauer und den ungemein hohen Grad derselben, welche hinreichen, die Sünder zu schrecken und das Heil, welches die Kirche verheisst, als eine unendliche Wohlthat erscheinen zu lassen.

Hartley's Hauptwerk ist in's Französische und Deutsche übertragen worden, aber mit einem bemerkenswerthen Unterschiede. Beide Uebersetzer finden, dass das Buch aus zwei heterogenen Theilen besteht, aber der deutsche hält den theologischen Theil für die Hauptsache und giebt von der Theorie der Associationen nur einen gedrängten Auszug;[5]) der französische hält sich an die physiologische Erklärung der psychischen Functionen und lässt die Theologie bei Seite.[6]) Den

gleichen Weg wie der französische Uebersetzer schlug Hartley's etwas kühnerer Nachfolger Priestley ein, der wiewohl selbst Theologe, ebenfalls den theologischen Theil aus seiner Bearbeitung des Hartley'schen Werkes ganz entfernte.[7]) Priestley hatte freilich beständig Händel und es lässt sich nicht leugnen, dass sein „Materialism" in den Angriffen seiner Gegner eine grosse Rolle spielte; allein man darf dabei nicht übersehen, das er noch durch ganz andre Dinge die Orthodoxen und Conservativen herausforderte. Dass er in seiner Stellung als Prediger einer Dissentergemeinde Musse genug fand zu bedeutenden naturwissenschaftlichen Untersuchungen ist heutzutage viel allgemeiner bekannt, als dass er einer der unerschrockensten und eifrigsten Vorkämpfer des Rationalismus war. Er schrieb ein zweibändiges Werk über die Verfälschungen des Christenthums, zu denen er unter Anderm auch die Lehre von der Gottheit Christi zählte; in einem andern Werke lehrte er die natürliche Religion.[8]) Politisch und religiös freisinnig sparte er in seinen Schriften auch den Tadel gegen die Regierung nicht und griff namentlich die Kirchenverfassungen und die Stellung der Hochkirche an. Dass ein solcher Mann sich Verfolgungen zuziehen musste, auch wenn er niemals gelehrt hätte, dass die Empfindungen Functionen des Gehirns sind, lässt sich leicht begreifen.

Dabei lässt sich noch ein sehr bezeichnender Zug dieses englischen Materialismus hervorheben. Als Haupt und Stimmführer der Ungläubigen galt damals in England nicht etwa Hartley, der Materialist, sondern Hume, der Skeptiker, ein Mann dessen Anschauungen den Materialismus sammt dem Dogmatismus der Religion und Metaphysik gleichzeitig aufheben. Gegen ihn aber schrieb Priestley vom Standpunkte der Teleologie und des Gottesglaubens, ganz wie gleichzeitig die deutschen Rationalisten gegen den Materialismus schrieben. Aber Priestley griff auch das „système de la nature" an, das Hauptwerk des französischen Materialismus, in welchem jedoch der Eifer für den Atheismus entschieden das Uebergewicht hatte über die materialistische Theorie. Dass es ihm mit diesen Angriffen vollkommen ernst war, zeigt nicht nur der Ton völligster Ueberzeugung, in welchem er ganz im Sinn von Boyle, Newton und Clarke die Welt als Kunstwerk eines bewussten Schöpfers pries, sondern nicht minder das öfter hervortretende, an Schleiermacher erinnernde Streben, durch Läuterung der Religion vom Aberglauben die derselben entfremdeten Gemüther wieder für sie zu gewinnen.[9])

Daher kommt es auch, dass sowohl Hartley als Priestley in Deutschland, wo es damals eine grosse Zahl rationalistischer Theologen gab, mit Aufmerksamkeit gelesen wurden, aber man hielt sich mehr an ihre Theologie als an ihren Materialismus. In Frankreich, wo diese Schule von ernsten und frommen Vernunftgläubigen gänzlich fehlte, hätte umgekehrt nur der Materialismus jener Engländer wirken können, aber in diesem Punkte bedurfte man damals in Frankreich keiner wissenschaftlichen Anregung mehr. Anknüpfend an ältere englische Einflüsse hatte sich hier ein Geist entwickelt, der kühn über etwaige Mängel der Theorie hinwegschritt und auf einer flüchtig zusammengerafften Basis naturwissenschaftlicher Thatsachen und Theorieen ein Gebäude verwegner Folgerungen errichtete. De la Mettrie schrieb gleichzeitig mit Hartley und das System der Natur fand an Priestley einen Gegner. Diese beiden Umstände zeigen schon deutlich genug, dass Hartley und Priestley für die Geschichte des Materialismus im grossen Ganzen von geringer Bedeutung sind, während sie allerdings für den Verlauf der materialistischen Anschauungen in England ein grosses Interesse darbieten.

Wie der englische Nationalgeist eine Hinneigung zum Materialismus verräth, so war die Lieblingsphilosophie der Franzosen offenbar ursprünglich die Skepsis. Der fromme Charron und der Weltmann Montaigne stimmen darin überein, den Dogmatismus zu untergraben und ihre Arbeit wird von La Mothe le Vayer und Pierre Bayle fortgesetzt, nachdem inzwischen Gassendi und Descartes der mechanischen Auffassung der Natur Bahn gebrochen haben. So mächtig blieb der Einfluss der skeptischen Richtung in Frankreich, dass noch unter den Materialisten des 18. Jahrhunderts selbst diejenigen, welche man als die extremsten und entschiedensten nennt, von der geschlossenen Systematik eines Hobbes weit entfernt sind und ihren Materialismus fast nur zu gebrauchen scheinen, um mit ihm den religiösen Glauben im Schach zu halten. Diderot begann seinen Kampf gegen die Kirche unter der Fahne des Skepticismus und selbst De la Mettrie, unter allen Franzosen des 18. Jahrhunderts derjenige, welcher sich am engsten an den dogmatischen Materialismus Epikurs anschloss, nennt sich selbst einen Pyrrhonianer und bezeichnet Montaigne als den ersten Franzosen, der es wagte zu denken.[10])

La Mothe le Vayer war Mitglied des Staatsrathes unter Ludwig XIV. und Erzieher des nachmaligen Herzogs von Orleans. In seinen „fünf Dialogen“ hob er allerdings den Glauben auf Kosten der

Theologie hervor und indem er zeigte, dass das vermeintliche Wissen der Philosophen wie der Theologen nichtig sei, unterliess er nicht, den Zweifel selbst als eine Vorschule zur Ergebung in die geoffenbarte Religion darzustellen; allein der Ton seiner Werke ist sehr verschieden von dem eines Pascal, dessen ursprüngliche Skepsis schliesslich zu einem giftigen Hass gegen die Philosophen zusammenschmolz und dessen Verehrung des Glaubens nicht nur aufrichtig, sondern auch beschränkt und fanatisch war. Auch Hobbes erhob bekanntlich den Glauben, um die Theologie angreifen zu können. Wenn Lamothe kein Hobbes war, so war er sicher auch kein Pascal.[11]) Am Hofe hielt man ihn für einen Ungläubigen und er behauptete sich nur durch die unangreifbare Strenge seines Lebenswandels, durch Verschlossenheit und kühle Ueberlegenheit seiner Bildung. Die Wirkung seiner Schriften ist jedenfalls der Aufklärung günstig gewesen und das grosse Ansehen, welches er zumal in den höheren Kreisen genoss, musste diese Wirkung sehr verstärken.

Ungleich bedeutender war freilich Bayle's Einfluss. Pierre Bayle, der von reformirten Eltern stammte, als junger Mann sich von den Jesuiten bekehren liess, aber bald wieder zum Protestantismus zurücktrat, wurde durch die harten Massregeln, welche Ludwig XIV. gegen die Protestanten ergriff, nach Holland vertrieben, wo damals die Freidenker aller Nationen mit Vorliebe ihr Asyl suchten. Bayle war Cartesianer, aber er zog aus den Grundlagen des Systems andre Consequenzen, als der Urheber desselben. Während Descartes sich überall den Schein gab, die Uebereinstimmung von Religion und Wissenschaft zu wahren, hob Bayle geflissentlich die Differenzen hervor. In seinem berühmten historisch-kritischen Wörterbuche griff er, wie Voltaire bemerkt, mit keiner Zeile das Christenthum offen an, aber er schrieb auch keine Zeile, welche nicht danach angethan war, Zweifel zu wecken. Der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung wurde anscheinend zu Gunsten der letzteren entschieden, aber die Wirkung war auf eine Entscheidung des Lesers im entgegengesetzten Sinne berechnet. Die Wirkung dieses Buches war eine der grössten, die ein Buch haben kann. Während die Masse der mannigfaltigsten Kenntnisse, die hier in bequemster Weise zugänglich gemacht wurden, auch den Gelehrten locken konnte, sah sich der ganze Schwarm oberflächlicher Leser durch die pikante und gefällige, oft skandalsüchtige Behandlung wissenschaftlicher Gegenstände gefesselt. „Sein Stil,“ sagt Hettner,[12]) „ist von der höchsten dramatischen

Lebendigkeit, frisch, unmittelbar, keck, herausfordernd, und doch immer klar und rasch auf sein Ziel eilend; während er mit dem Stoff nur geistreich zu spielen scheint, prüft und zergliedert er ihn bis in seine geheimsten Tiefen.“ „In Bayle wurzelt die Kampfweise Voltaires und der französischen Encyklopädisten; selbst für Lessings schriftstellerische Art ist es bedeutsam, dass er sich in seinen Jünglingsjahren viel mit Bayle beschäftigte.“

Mit dem Tode Ludwigs XIV. (1715) trat jener merkwürdige Wendepunkt in der neueren Geschichte ein, welcher für die philosophische Denkweise der Gebildeten so wichtig wurde, wie für die socialen und politischen Schicksale der Nationen: der plötzlich und in intensivster Weise sich entfaltende Geistesverkehr zwischen Frankreich und England. Diese Wendung schildert Buckle in seiner Geschichte der Civilisation mit lebhaften, vielleicht hie und da etwas stark aufgetragenen Farben. Er zweifelt ob gegen das Ende des 17. Jahrhunderts auch nur fünf Personen in Frankreich, welche in der Literatur oder den Wissenschaften thätig waren, mit der englischen Sprache bekannt waren. [13]) Die nationale Eitelkeit hatte der französischen Gesellschaft eine Selbstgenügsamkeit verliehen, welche die englische Cultur als Barbarei verachtete und die beiden Revolutionen, welche England durchgemacht hatte, konnten dies Gefühl der Geringschätzung nur vermehren, so lange der Glanz des Hofes und die Siege des stolzen Königs vergessen liessen, mit welchen Opfern der Volkswohlfahrt dieser Prunk erkauft war. Als aber mit dem Alter des Königs der Druck wuchs und der Glanz abnahm, tönten die Klagen und Beschwerden des Volkes vernehmlicher und in allen denkenden Köpfen erwachte der Gedanke, dass die Nation mit ihrer Unterwerfung unter den Absolutismus auf einen unheilvollen Pfad gerathen sei. Der Verkehr mit England begann wieder und während in früheren Zeiten ein Baco und Hobbes ihre Bildung in Frankreich zu vollenden suchten, strömten jetzt die besten Köpfe Frankreichs nach England [14]) und bemühten sich englisch zu lernen und die Literatur der Engländer kennen zu lernen.

Auf politischem Gebiete holten sich die Franzosen in England die Idee der bürgerlichen Freiheit und der Rechte des Individuums; aber diese Ideen verbanden sich mit dem demokratischen Zuge, welcher in Frankreich unaufhaltsam erwachte, und welcher im Grunde, wie Tocqueville [15]) nachgewiesen hat, ein Product jenes gleichen königlichen Regimentes war, das in ihm seinen schrecklichen Untergang

fand. In gleicher Weise verband sich auf dem Gebiete des Gedankens der englische Materialismus mit dem französischen Skepticismus und das Product dieser Verbindung war die radikale Verurtheilung des Christenthums und der Kirche, die sich in England mit der mechanischen Auffassung der Natur seit Newton und Boyle so glücklich abgefunden hatten. Sonderbar und doch ganz erklärlich, dass grade die Philosophie Newtons in Frankreich dazu dienen musste, den Atheismus zu vollenden, während sie doch mit dem Zeugniss in Frankreich eingeführt wurde, dass sie dem Glauben weniger nachtheilig sei, als der Cartesianismus!

Es war freilich Voltaire, der sie einführte; einer der ersten der Männer, welche die Verbindung des englischen und des französischen Geistes herbeiführten, und wohl der einflussreichste der ganzen Reihe.

Voltaires ungeheure Wirksamkeit wird heutzutage mit Recht wieder in ein helleres Licht gestellt, als in der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts üblich war. Engländer und Deutsche wetteifern darin, dem grossen Franzosen, ohne seine Fehler zu bemänteln, den ihm gebührenden Platz in der Geschichte unsres geistigen Lebens anzuweisen. [16]) Die Ursache der vorübergehenden Geringschätzung dieses Mannes findet Du Bois-Reymond, „so paradox es klingen mag“, darin, „dass wir Alle mehr oder minder Voltairianer sind; Voltairianer ohne es zu wissen, und auch ohne so zu heissen.“ „So gewaltig ist er durchgedrungen, dass die idealen Güter, um die er ein langes Leben hindurch mit unermüdetem Eifer, mit leidenschaftlicher Hingebung, mit jeder Waffe des Geistes, vor Allem mit seinem schrecklichen Spotte rang, dass Duldung, Geistesfreiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit, uns gleichsam zum natürlichen Lebenselement geworden sind, wie die Luft, an die wir erst denken, wenn sie uns fehlt; mit einem Worte, dass was einst aus Voltaire's Feder als kühnster Gedanke floss, heute Gemeinplatz ist.“ [17])

Auch die That Voltaire's, dass er dem Newton'schen Weltsystem auf dem Continent Anerkennung schaffte, ist lange Zeit zu gering angeschlagen worden; sowohl was sein Verständniss Newtons und die Selbständigkeit seines Auftretens betrifft, als auch hinsichtlich der Schwierigkeiten, die zu überwinden waren. Heben wir nur den einzigen Zug hervor, dass der Druck der „élémens de la philosophie de Neuton“ in Frankreich nicht gestattet wurde, und dass die Freiheit der Niederlande auch diesem Werke zu Hülfe kommen musste! dabei darf man

aber nicht etwa denken, dass Voltaire die Weltanschauung Newtons zu einem Angriff gegen das Christenthum benutzt und mit einer Lauge Voltaire'scher Satire versehen habe. Das Werk ist im Ganzen ebenso ernst und ruhig, als klar und einfach gehalten; ja manche philosophische Fragen scheinen fast mit einer gewissen Zaghaftigkeit behandelt; namentlich da, wo Leibnitz, auf dessen System Voltaire häufig Rücksicht nimmt, kühner und consequenter vorgeht, als Newton. Bei der Frage, ob auch für die Handlungen Gottes ein zureichender Grund anzunehmen sei, stellt Voltaire Leibnitz, der dies bejaht, sehr hoch. Nach Newton hat Gott viele Dinge, z. B. die Bewegung der Planeten von Westen nach Osten, einfach so gemacht, weil es ihm eben so beliebte, ohne dass dafür ein andrer Grund als der göttliche Wille anzuführen wäre. Voltaire fühlt, dass die Gründe, welche Clarke gegen Leibnitz in's Feld führt, nicht recht genügen und er sucht sie noch mit eignen Gründen zu stützen. Ebenso schwankend zeigt er sich in der Frage der Willensfreiheit. [18]) Später freilich finden wir bei Voltaire die präcise Fassung des Resultates einer weitschweifigen Untersuchung Locke's [19]): „Frei sein, heisst thun können, was man will, nicht wollen können, was man will", und dieser Satz stimmt, richtig verstanden, mit dem Determinismus und der Freiheitslehre bei Leibnitz überein. In der „Philosophie Newtons" (1738) aber zeigt Voltaire sich noch zu befangen in der Clarke'schen Lehre, um zur völligen Klarheit durchzudringen. Er meint, Freiheit der Indifferenz sei vielleicht möglich aber unwichtig. Es handle sich nicht darum ob ich den linken oder rechten Fuss ohne andre Ursache als meinen Willen vorsetzen kann, sondern ob Cartouche und Nadir-Schah auch das Blutvergiessen hätten lassen können. Hier meint Voltaire natürlich mit Locke und Leibnitz nein; aber die ganze Frage ist, wie dies Nein zu erklären sei. Der Determinist, welcher die Verantwortlichkeit im Charakter des Menschen sucht, wird leugnen, dass sich in ihm ein dauernder Wille, dem Charakter entgegen, bilden könne. Tritt anscheinend das Gegentheil ein, so ist dies eben ein Beweis dafür, dass im Charakter eines solchen Menschen noch Kräfte schlummerten und geweckt werden konnten, die wir vorher übersehen hatten. Will man aber auf diesem Wege irgend eine den Willen betreffende Frage gründlich lösen, so ist das Problem der Entscheidung bei anscheinend völliger Gleichgültigkeit: der Fall des alten scholastischen aequilibrium arbitrii, durchaus nicht so bedeutungslos, als Voltaire glaubt. Erst die völlige Beseitigung dieses Trugbildes macht die Anwendung

wissenschaftlicher Grundsätze auf die Probleme des Willens überhaupt möglich.

Neben solchem Auftreten in diesen Fragen darf man durchaus nicht daran zweifeln, dass es Voltaire auch mit der Empfehlung der Ansichten Newtons von Gott und von der Zweckmässigkeit des Universums vollkommen Ernst war. Wie kam es denn nun, dass gleichwohl das Newton'sche System in Frankreich dem Materialismus und Atheismus Vorschub leisten konnte?

Hier dürfen wir vor Allem nicht vergessen, dass die neue Weltanschauung die besten Köpfe Frankreichs veranlasste, alle Fragen, welche sich schon zur Zeit Descartes' erhoben hatten, mit dem frischesten Interesse wieder zu durchdenken und zu verarbeiten. Wir haben gesehn, welchen Beitrag Descartes zur mechanischen Weltanschauung lieferte und wir werden bald noch weitere Spuren davon finden, im Ganzen aber war die anregende Wirksamkeit des Cartesianismus zu Anfang des 18. Jahrhunderts ziemlich erschöpft: zumal an den französischen Schulen war von ihm keine grosse Wirkung mehr zu erwarten, seit die Jesuiten ihn gezähmt und nach ihren Zwecken zugestutzt hatten. Es ist nicht gleichgültig, ob eine Folge grosser Gedanken in frischer Ursprünglichkeit auf die Zeitgenossen wirkt, oder ob sie zu einer Mixtur mit reichlichem Zusatz überlieferter Vorurtheile verarbeitet ist. Ebensowenig ist es gleichgültig, welcher Stimmung, welchem Zustande der Geister eine neue Lehre begegnet. Man darf aber kühn behaupten, dass für die volle Durchführung der von Newton angebahnten Weltanschauung weder eine günstigere Naturanlage, noch eine günstigere Stimmung getroffen werden konnte, als die der Franzosen im 18. Jahrhundert.

Den Wirbeln Descartes' fehlte die Bestätigung der mathematischen Theorie. Die Mathematik war das Zeichen, in welchem Newton siegte. Du Bois-Reymond bemerkt zwar mit Recht, dass Voltaires Einfluss auf die elegante Welt der Salons nicht wenig dazu beitrug, die neue Weltanschauung einzubürgern. „Erst als Fontenelle's „mondes“ durch Voltaires „élémens“ von den Toiletten der Damen verdrängt waren, konnte der Sieg Newton's über Descartes in Frankreich für vollständig gelten.“ Auch das durfte nicht fehlen, so wenig wie die Befriedigung der nationalen Eitelkeit durch eine von Franzosen erdachte und durchgeführte Bestätigung der Theorie Newtons;[20]) aber auf dem tiefsten Grunde der Bewegung, welche den grossen Umschwung herbeiführte, sehen wir die gewaltige Anregung, welche der

mathematische Sinn der Franzosen durch den Einfluss Newtons erfuhr. Die grossen Erscheinungen des siebzehnten Jahrhunderts lebten mit vermehrtem Glanze wieder auf und dem Zeitalter eines Pascal und Fermat folgte mit Maupertuis und D'Alembert die lange Reihe der französischen Mathematiker des 18. Jahrhunderts, bis Laplace die letzten Consequenzen der Newton'schen Weltanschauung zog, indem er auch die „Hypothese" eines Schöpfers beseitigte.

Voltaire selbst zog trotz seines sonstigen Radicalismus solche Consequenzen nicht. Wenn er auch weit entfernt davon war, sich durch seine Lehrmeister Newton und Clarke den Frieden mit der Kirche dictiren zu lassen, so blieb er doch den zwei grossen Grundgedanken ihrer Metaphysik zeitlebens getreu. Es lässt sich nicht leugnen, dass der gleiche Mann, der mit aller Macht am Sturz des Kirchenglaubens arbeitete, der Urheber des berüchtigten Écrasez l'infame, ein grosser Freund einer geläuterten Teleologie ist, und dass er es mit dem Dasein Gottes vielleicht ernsthafter nimmt, als irgend einer der englischen Deisten. Ihm ist Gott ein überlegender Künstler, der die Welt nach Gründen weiser Zweckmässigkeit geschaffen hat. Ging Voltaire auch später[21]) entschieden zu einer finstern, das Uebel in der Welt mit Vorliebe darstellenden Anschauung über, so lag ihm doch nichts ferner, als die Annahme blind waltender Naturgesetze.

Voltaire wollte nicht Materialist sein. Es gährt offenbar in ihm ein roher, unbewusster Anfang des Kant'schen Standpunktes, wenn er wiederholt auf das Thema zurückkommt, welches die bekannten Worte am schärfsten ausdrücken: „Wenn kein Gott da wäre, so müsste man einen erfinden." Wir postuliren das Dasein Gottes als Grundlage des sittlichen Handelns, lehrt Kant. Voltaire meint, wenn man Bayle, der einen atheistischen Staat für möglich hielt, fünf- bis sechshundert Bauern zu regieren gäbe, so würde er alsbald die Lehre von der göttlichen Vergeltung predigen lassen. Man kann diesen Ausdruck seiner Frivolität entkleiden und man wird Voltaires wirkliche Ansicht darin finden, dass der Gottesbegriff für die Erhaltung der Tugend und Gerechtigkeit unentbehrlich sei.

Man begreift jetzt, dass Voltaire gegen das „System der Natur", die „Bibel des Atheismus", mit vollem Ernst, wenn auch nicht mit dem verbissenen Fanatismus Rousseau's, auftrat. Ungleich näher trat Voltaire dem anthropologischen Materialismus. Hier war Locke sein Führer, der überhaupt auf die gesammte Philosophie Voltaires

wohl den grössten Einfluss geübt hat. Locke selbst lässt freilich diesen Punkt unentschieden. Indem er sich nur an die Thatsache hält, dass das ganze geistige Leben der Menschen aus der Thätigkeit der Sinne fliesse, lässt er es doch dahingestellt, ob es nun die Materie sei, welche das von den Sinnen zugeführte Material aufnehme, und also denke oder nicht. Gegen diejenigen aber, welche beständig darauf fussten, dass das Wesen der Materie, als das der Ausdehnung, dem Wesen des Denkens widerspreche, hatte Locke die ziemlich oberflächliche Bemerkung fallen lassen, es sei gottlos, zu behaupten, dass eine denkende Materie unmöglich sei; denn wenn Gott gewollt hätte, hätte er doch vermöge seiner Allmacht auch die Materie denkend erschaffen können. Diese theologische Wendung der Sache gefiel Voltaire; denn sie versprach einen erwünschten Anhaltspunkt zu Händeln mit den Gläubigen. Voltaire dachte sich in diese Frage mit solchem Feuer hinein, dass er sie nicht mehr mit Locke unentschieden liess, sondern in materialistischem Sinne den Ausschlag gab.

„Ich bin Körper," sagt er in seinen Londoner Briefen über die Engländer, „und ich denke; mehr weiss ich nicht. Werde ich nun einer unbekannten Ursache zuschreiben, was ich so leicht der einzigen fruchtbaren Ursache die ich kenne, zuschreiben kann? In der That, wer ist der Mensch, der ohne eine absurde Gottlosigkeit versichern dürfte, dass es dem Schöpfer unmöglich ist, der Materie Gedanken und Gefühle zu verleihen?"

Freilich dürfen wir auch bei dieser Aeusserung kaum an die strengere Form des Materialismus denken. Voltaire glaubte, man müsse allen gesunden Menschenverstand verloren haben, um zu meinen, schon die blosse Bewegung der Materie sei hinreichend, um fühlende und denkende Wesen hervorzubringen.[22]) Also ist nicht nur ein Schöpfer nöthig, um denkende Materie zu machen, sondern auch der Schöpfer wird das Denken derselben nicht, wie etwa bei Hobbes, durch das Mittel blosser Bewegung des Stoffs hervorbringen können. Es wird eine besondre Kraft sein, die er der Materie verleiht, und diese Kraft wird aller Wahrscheinlichkeit nach, nach Voltaires Vorstellung, wiewohl sie nicht Bewegung ist, dennoch Bewegung (in den willkürlichen Handlungen) hervorbringen können. Ist die Sache aber so verstanden, so befinden wir uns auf dem Boden des Hylozoismus (Vgl. Anm. 1 zum 1. Abschn., S. 123).

Seit wir das Gesetz der Erhaltung der Kraft haben, besteht zwischen dem strengen Materialismus und dem Hylozoismus in rein

theoretischer Hinsicht eine ungeheure Kluft. Der erstere ist mit demselben vereinbar; der letztere nicht. Schon Kant nannte den Hylozoismus den Tod aller Naturphilosophie[23]); offenbar aus keinem andern Grunde, als weil er die mechanische Auffassung der Naturvorgänge unmöglich macht. Trotzdem würde es unrichtig sein, diesen Unterschied bei Voltaire zu stark zu betonen. Bei ihm sind gewisse Consequenzen wichtiger als die Principien, und die praktischen Beziehungen zum christlichen Glauben und zu der auf dem Glauben ruhenden Machtstellung der Kirche bedingen seinen Standpunkt. Sein Materialismus nahm daher zu mit der Schärfe seiner Angriffe gegen den Glauben. Gleichwohl ist er über die Frage der Unsterblichkeit niemals in's Klare gekommen. Er schwankte zwischen den theoretischen Gründen, welche sie unwahrscheinlich machten und den praktischen, welche sie zu empfehlen schienen und auch hier finden wir jenen an Kant erinnernden Zug, dass eine Lehre als Voraussetzung und Stütze des sittlichen Lebens festgehalten wird, welche der Verstand zum mindesten unerweislich findet.[24])

In der Moralphilosophie folgte Voltaire ebenfalls englischen Anregungen, aber hier war seine Autorität nicht Locke, sondern dessen Zögling, Lord Shaftesbury, ein Mann, der uns vorzüglich durch seine tiefe Wirkung auf die leitenden Geister Deutschlands im 18. Jahrhundert interessirt. Locke hatte auch auf sittlichem Gebiete die angebornen Ideen bestritten und den von Hobbes eingeführten Relativismus des Guten und Bösen in bedenklicher Weise popularisirt. Er plündert alle möglichen Reisebeschreibungen, um uns zu erzählen, wie die Mingrelier ohne Gewissensbisse ihre Kinder lebendig begraben und wie die Tuupinambos glauben, dass sie durch Rache und reichliches Fressen ihrer Feinde das Paradies verdienen.[25]) Voltaire kann solche Geschichten gelegentlich auch brauchen, aber sie erschüttern ihn nicht im mindesten in seinem Festhalten an der Lehre, dass die Idee von Recht und Unrecht in ihrem innersten Grunde überall ein und dieselbe ist. Wenn sie dem Menschen nicht als fertige Idee angeboren ist, so bringt er doch die Anlage mit auf die Welt. Wie der Mensch angeborne Beine hat, wenn er auch später erst gehen lernt, so bringt er gleichsam das Organ für die Unterscheidung von Recht und Unrecht mit auf die Welt und die Entwicklung seines Geistes bringt die Funktion dieses Organes mit Nothwendigkeit hervor.[26])

Shaftesbury war ein Mann von idealistischem Schwung der Begeisterung und einer poesievollen Weltanschauung, welche mit ihrem

reinen Sinn für das Schöne und ihrer tiefen Auffassung des klassischen Alterthums besonders geeignet war, auf Deutschland zu wirken, das damals der reichsten Entfaltung seiner Nationalliteratur entgegenreifte; gleichwohl zogen auch die Franzosen reiche Nahrung aus ihm, und keineswegs nur positive Lehren, wie die, dass in jeder Menschenbrust ein natürlicher Keim des Enthusiasmus für die Tugend liegt. Doch lernen wir zuerst diese Lehre kennen! Locke hatte den Enthusiasmus wesentlich im ungünstigen Sinne behandelt: als Quelle der Schwärmerei und der Selbstüberhebung, als schädliches, dem vernünftigen Denken schlechthin entgegengesetztes Product eines erhitzten Gehirns.[27]) Es entspricht dies ganz der starren und sterilen Prosa seiner gesammten Weltanschauung. Shaftesbury wird hier von seinem poetischen Sinne richtiger geleitet, als Locke von seinem Verstande. Er sieht in der Kunst, im Schönen etwas, das sich in der Locke'schen Psychologie nirgend sonst unterbringen lässt, als bei dem geschmähten Enthusiasmus und dessen Werth und Würde ihm doch über jeden Zweifel erhaben ist. Damit aber fällt ein heller Lichtstrahl auf das ganze Gebiet und ohne zu leugnen, dass der Enthusiasmus auch die Schwärmerei und den Aberglauben hervorbringt, sieht doch Shaftesbury in ihm zugleich die Quelle des Grössten und Edelsten, was der Menschengeist hervorbringt. Jetzt ist auch der Ort gefunden, wo die Moral ihren Ursprung nimmt. Aus der gleichen Quelle fliesst die Religion, aber freilich die gute, wie die schlechte Religion: die Trösterin der Menschen im Unglück und die Furie, welche die Scheiterhaufen anzündet, die reinste Erhebung des Herzens zu Gott und die schnödeste Entweihung des Adels der menschlichen Natur. Wie bei Hobbes rückt die Religion wieder unmittelbar zusammen mit dem Aberglauben, aber die Scheidewand zwischen beiden bildet nicht das plumpe Schwert des Leviathan, sondern — das ästhetische Urtheil. Gutgelaunte, heitre und frohe Menschen bauen sich eine edle, erhebende und doch liberale und freundliche Götterwelt; finstre, mürrische und unzufriedne Naturen erzeugen die Götter des Hasses und der Rache.

Shaftesbury bemüht sich, das Christenthum auf die Seite der heitern und gutgelaunten Religionen zu bringen, aber mit welchen Schnitten in's Fleisch des „historischen" Christenthums! mit welch herbem Tadel gegen die Institutionen der Kirche! mit wie schonungsloser Verurtheilung so mancher Ueberlieferung, welche den Gläubigen als heilig und unantastbar gilt!

Wir haben von Shaftesbury eine tadelnde Aeusserung über die Stellung seines sonst von ihm sehr verehrten Lehrers Locke zur Religion, aber er nimmt Locke nicht persönlich, sondern er fasst die ganze Klasse der englischen Deisten mit ihm zusammen und macht ihnen gemeinsam den Vorwurf des Hobbismus. Das Treffende darin in Beziehung auf die meisten englischen Freidenker ist die Andeutung ihrer innerlichen Abneigung gegen dasjenige, was gerade den Geist und das Wesen der Religion ausmacht. Der Herausgeber von Lockes Werken aber hält sich für berechtigt, den Spiess umzukehren, und während er Lockes Orthodoxie in Schutz nimmt, bezeichnet er Shaftesbury als einen „hohnlachenden Ungläubigen gegenüber der geoffenbarten Religion und einen überschwenglichen Enthusiasten in der Moral.“[28])

Der Mann hat nicht ganz Unrecht; zumal wenn von jenem pfäffischen Standpunkte aus geurtheilt wird, welcher die Autorität der Kirche höher stellt, als den Inhalt ihrer Lehren. Aber man darf doch einen guten Schritt weiter gehen und sagen: Shaftesbury stand dem Geiste der Religion überhaupt innerlich näher als Locke, aber den specifischen Geist des Christenthums verstand er nicht. Seine Religion war die Religion der Glücklichen, die es nicht viel kostet, guter Laune zu sein. Seine Weltanschauung hat man als eine aristokratische bezeichnet, man muss hinzusetzen, oder vielmehr verbessern: es ist die Weltanschauung des naiven und harmlosen Kindes der bevorzugten Verhältnisse, welches seinen Horizont mit dem Horizont der Menschheit verwechselt. Das Christenthum ist gepredigt worden als die Religion der Armen und Elenden, aber durch eine merkwürdige Dialektik der Geschichte ist es zugleich die Lieblingsreligion derjenigen geworden, welche Armuth und Elend für eine ewige Ordnung Gottes im diesseitigen Leben halten und welchen diese göttliche Ordnung namentlich deshalb so wohl gefällt, weil sie die natürliche Basis ihrer bevorzugten Stellung ist. Jene vermeintliche ewige Ordnung zu verkennen, kann unter Umständen dem schärfsten directen Angriffe gleichkommen. Wir dürfen hier wieder nur die Wirkung Shaftesbury's auf den Geist eines Lessing, Herder und Schiller in Betracht ziehen, um zu sehen, wie klein der Schritt sein kann, vom naiven Optimismus zu der bewussten Erfassung der Aufgabe, die Welt so zu gestalten, dass sie diesem Optimismus entspricht.

Daher rührt auch jener merkwürdige Bund der Extreme gegen Shaftesbury, den sein neuester Biograph[29]) so treffend hervorgehoben hat: auf der einen Seite Mandeville, der Verfasser der Bienenfabel,

auf der andern die Orthodoxen. Nur muss man Mandeville recht verstehen, um den Apologeten des Lasters mit den Vertheidigern des Capitols der Hochkirche wirklich unter einem Hute zu finden. Wenn Mandeville gegen einen Shaftesbury vorbringt, dass die wahre Tugend in der Selbstüberwindung und der Unterdrückung der angebornen Neigungen bestehe, so meint er damit nicht sein eignes Selbst und seine eignen Neigungen; denn wenn diese nicht nach schrankenloser Befriedigung streben, steht ja Handel und Wandel still und der Staat geht zu Grunde! Er meint das Selbstgefühl und den Appetit der Arbeiter, denn: „mässiges Leben und beständige Arbeit sind für den Armen der Weg zum materiellen Glücke und zum Reichthum für den Staat.“[30])

Wo Voltaire seine Nahrung fand, ist leicht zu sehen, wenn man bedenkt, dass Shaftesbury nicht nur Scheiterhaufen und Hölle, Wunder und Bannfluch, sondern auch Kanzel und Katechismus angriff und dass er es sich zur höchsten Ehre rechnete, vom Clerus geschmäht zu werden; allein unverkennbar haben auch die positiven Züge in der Philosophie Shaftesbury's ihre Wirkung auf ihn nicht ganz verfehlt und namentlich jenes Element in Voltaire's Anschauung, welches wir als ein Vorspiel für den von Kant eingenommenen Standpunkt bezeichnet haben, dürfte in seiner Wurzel auf Shaftesbury zurückzuführen sein.

Viel lebhafter freilich als auf Voltaire mussten die positiven Züge dieser Weltanschauung auf einen Mann wie Diderot wirken. Dieser mächtige Stimmführer der intellectuellen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts war eine ganz enthusiastische Natur. Rosenkranz, der mit sicherer Hand die Schwächen seines widerspruchsvollen Charakters und seiner zersplitterten literarischen Thätigkeit gezeichnet hat, hebt auch die zündende Genialität seines Wesens in lichtvollen Zügen hervor: „Man kann ihn nur verstehen, wenn man erwägt, dass er, wie Sokrates, mehr mündlich als schriftlich lehrte, und dass sich in ihm, wie in Sokrates der Process der Zeit, von der Regentschaft bis zur Revolution, in allen Phasen seiner Entwickelung vollzog. Es war in Diderot, wie in Sokrates, etwas Dämonisches. Er war nur ganz er selber, wenn er wie Sokrates sich zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen erhoben hatte. In dieser Ekstase, die auch, nach seiner eigenen Beschreibung, äusserlich an ihm sichtbar wurde und die er zuerst an einer Bewegung seines Haares auf der Mitte der Stirn und an einem alle seine Glieder durchrinnenden Schauer fühlte, war er erst der wirkliche Diderot, dessen geisttrunkene Beredt-

samkeit, wie die des Sokrates, alle Zuhörer mit sich fortriss."[31]) Ein solcher Mann konnte sich nicht nur für Shaftesbury's „Moralisten" begeistern, diesen „Dithyrambus der urewigen Schönheit, die durch die ganze Welt geht und alle scheinbaren Dissonanzen zur tiefen, volltönigen Harmonie auflöst" (Hettner); auch Richardsons Romane, in welchen die moralische Tendenz von hausbackener Nüchternheit ist, rissen ihn durch die Lebendigkeit ihrer Handlung zu schwärmerischer Bewunderung hin. Bei allen Wandlungen seines stets veränderten Standpunktes blieb ihm daher der Glaube an die Tugend und ihre tiefe Begründung in der Natur unsres Geistes, ein fester Punkt, den er mit den scheinbar widersprechendsten Elementen seines theoretischen Denkens zu vereinigen wusste.

Diderot wird mit solcher Hartnäckigkeit als Haupt und Stimmführer des französischen Materialismus, oder wohl gar als derjenige dargestellt, welcher zuerst den „Locke'schen Sensualismus" zum Materialismus „fortbildete", dass wir uns genöthigt sehen werden, im nächsten Capitel einmal gründlich mit der Hegel'schen Constructionssucht abzurechnen, welche mit ihrer souveränen Verachtung aller Chronologie nirgend eine solche Verwirrung angerichtet hat, als in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Hier haben wir uns an die einfache Thatsache zu halten, dass Diderot vor dem Auftreten des „homme machine" nichts weniger als Materialist war, dass sein Materialismus sich erst im Verkehr mit der Holbach'schen Gesellschaft entwickelt hat und dass auf ihn die Schriften andrer Franzosen, wie Maupertuis, Robinet, ja wahrscheinlich sogar der geschmähte Lamettrie selbst, mehr bestimmenden Einfluss geübt haben, als Diderot seinerseits auf irgend einen namhaften Vertreter des Materialismus. Wir sagen „bestimmenden" Einfluss mit Beziehung auf die Annahme eines klaren theoretischen Standpunktes, denn anregenden Einfluss hat Diderot allerdings in reichstem Maasse geübt und es lag in der Natur jener gährenden Zeit, dass Alles, was nur im revolutionären Zuge lag, fördernd auf einander wirkte. Die begeisterte Lobrede eines Diderot auf die Moral konnte in einem andern Kopfe den Gedanken wecken, die Basis der Moral selbst anzugreifen, wenn nur in beiden Köpfen der gleiche Hass gegen die Pfaffenmoral und gegen die Entwürdigung der Menschheit durch die Herrschaft des Clerus waltete. Voltaire konnte mit einer Apologie für das Dasein Gottes Atheisten wecken, weil es ihm vor allen Dingen darum zu thun war, der Kirche das Monopol ihrer mit so vielen Missbräuchen eng ver-

wachsenen Gotteslehre zu entreissen. In diesem Strom eines unaufhaltsamen Angriffs gegen alle Autoritäten wurde unzweifelhaft die Stimmung immer radicaler, und mit dem Atheismus ergriffen die Führer zuletzt auch den Materialismus als Waffe gegen die Religion. Dies Alles aber hindert nicht, dass schon in einem sehr frühen Moment der Bewegung der consequenteste Materialismus in theoretischer Hinsicht fertig dastand, während doch die Führer der Bewegung sich auf den englischen Deismus oder auf ein Gemisch von Deismus und Skepsis stützten.

Diderot's anregende Wirksamkeit war freilich, Dank seinem seltnen schriftstellerischen Talente und der Energie seiner Darstellung, eine ungemein grosse, sowohl durch seine für sich erschienenen philosophischen Schriften, als auch namentlich durch seine unermüdliche Thätigkeit für die grosse Encyklopädie. Nun ist es freilich richtig, dass Diderot in der Encyklopädie nicht immer seine eigentliche Meinung gesagt hat, aber eben so richtig ist, dass Diderot beim Beginn derselben noch nicht zum Atheismus und Materialismus fortgeschritten war. Es ist richtig, dass grosse Theile des système de la nature aus Diderots Feder geflossen sind, aber nicht minder wahr ist, dass nicht er es war, der Holbach zum Extrem mit fortgerissen hat, sondern dass umgekehrt Holbach mit seinem festen Willen und seiner klaren, ruhigen Beharrlichkeit den genialeren Mann an seinen Pfad gefesselt und für seine Ideen gewonnen hat.

Während Lamettrie (1745) seine Naturgeschichte der Seele schrieb, welche den Materialismus kaum noch verhüllt, stand Diderot noch ganz auf dem Standpunkte von Lord Shaftesbury. Er milderte im „essai sur le mérite et la vertu“ die Schärfe seines Originals und bekämpfte in den Anmerkungen Ansichten, die ihm zu weit zu gehen schienen. Dies mag berechnete Vorsicht sein, aber seine Vertheidigung einer Ordnung in der Natur (die er später mit Holbach bekämpfte), seine Polemik gegen den Atheismus sind hier so aufrichtig, wie in den ein Jahr später geschriebenen pensées philosophiques, in welchen er noch ganz im Sinne der an Newton anknüpfenden englischen Teleologie der Ansicht ist, dass gerade die Naturforschung der Neuzeit dem Atheismus und Materialismus die stärksten Schläge versetzt habe. Die Wunder des Mikroscops sind die wahren Wunder Gottes. Der Flügel eines Schmetterlings, das Auge einer Mücke reichen hin, um den Atheisten zu zermalmen. Gleichwohl weht hier schon ein ganz anderer Luftzug und unmittelbar neben der philo-

sophischen Zermalmung des Atheismus sprudeln die Quellen der reichsten Nahrung für den socialen Atheismus, wenn wir der Kürze wegen damit jenen Atheismus bezeichnen dürfen, welcher den in der bestehenden Gesellschaft, in Staat und Kirche, in Familie und Schule anerkannten Gott bekämpft und verwirft.

Diderot bekämpft angeblich nur die Intoleranz, „indem er in Gefängnisshöllen winselnde Leichname eingesperrt erblickt und ihre Seufzer, ihre Klagschreie vernimmt.“ Aber diese Intoleranz hängt mit der herrschenden Vorstellung von Gott zusammen! „Welche Verbrechen haben diese Unglücklichen begangen?“ fragt Diderot. „Wer hat sie zu diesen Qualen verurtheilt? Der Gott, den sie beleidigt haben. Wer ist denn dieser Gott? Ein Gott voller Güte. Wie, ein Gott voller Güte sollte Wohlgefallen daran finden, sich in Thränen zu baden? — Es giebt Leute, von denen man nicht sagen muss, dass sie Gott fürchten, sondern dass sie Furcht vor ihm haben. Nach dem Porträt, das man mir vom höchsten Wesen macht, von seiner Neigung zum Zorn, von der Strenge seiner Rache, von dem Verhältniss der grossen Zahl derer, die es untergehen lässt, im Vergleich der wenigen, denen es eine rettende Hand entgegenzustrecken geruht, müsste auch die gerechteste Seele versucht sein, zu wünschen, dass es nicht existirte.“ [32])

Diese schneidenden Worte wirkten auf die damalige französische Gesellschaft gewiss stärker als irgend eine Stelle des „homme machine“, und wer, unter gänzlicher Abstraction von der speculativen Theorie, im Materialismus nichts als die Opposition gegen den Kirchenglauben erblicken will, der braucht allerdings nicht auf den „Traum d'Alembert's“ (1769) zu warten, um Diderot als einen der kühnsten Stimmführer des Materialismus zu bezeichnen. Unsre Aufgabe ist es aber nicht, dieser Verwechslung Vorschub zu leisten, so sehr wir auch durch Plan und Zweck unsres Werkes genöthigt sind, neben dem strengen Materialismus die verwandten oder verbündeten Standpunkte mit in Betracht zu ziehen.

In England konnte der aristokratische Shaftesbury ruhig den Gott der Rache auf die Wage legen und zu leicht erfinden. Selbst in Deutschland durfte — freilich geraume Zeit später — Schiller auffordern, jenem Gotte die Tempel zu verschliessen, den die Natur „nur auf der Folter“ merkt und der sich mit den Thränen der Menschheit bezahlt macht. [33]) Die Gebildeten hatten es in ihrer Gewalt, eine reinere Gottesvorstellung an die Stelle der gestürzten zu setzen. Dem

Volke aber, zumal dem katholischen Volke Frankreichs war der Gott der Rache zugleich der Gott der Liebe. Himmel und Hölle, Segen und Fluch verbanden sich in mystischer Einheit und in ausgeprägter Bestimmtheit der überlieferten Vorstellung in seiner Religion. Der Gott, den Diderot nur in seinen Schatten hier gezeichnet, war sein Gott, der Gott seines Vertrauens wie seiner Furcht und seiner alltäglichen Verehrung. Man konnte dies Bildniss stürzen, wie einst Bonifacius die Heidengötter, aber man konnte nicht mit einem genialen Federzuge den Gott Shaftesbury's an die Stelle setzen. Ein und derselbe Tropfen, in verschiedne chemische Lösungen gebracht, giebt sehr verschiedne Niederschläge. Diderot kämpfte factisch schon längst für den Atheismus, als er ihn noch theoretisch „zermalmte."

Unter solchen Umständen ist das Nähere über die Beschaffenheit seines Materialismus nicht von grosser historischer Bedeutung; für die Kritik des Materialismus jedoch ist eine kurze Besprechung seiner Anschaungsweise nicht ganz überflüssig. Sie bildet, wenn auch nur in unbestimmter Ausführung, doch in klar erkennbaren Grundzügen, eine Modification des Materialismus, welche neu ist, und in welcher das Hauptbedenken gegen den Atomismus von Demokrit bis auf Hobbes anscheinend vermieden ist.

Wir haben öfter hervorgehoben,[34]) dass der alte Materialismus die Empfindung nicht den Atomen, sondern der Organisation kleiner Keime zuschreibt, dass aber diese Organisation der Keime nach den Grundsätzen der Atomistik nichts sein kann, als eine eigenthümliche räumliche Zusammenstellung von Atomen, welche, einzeln genommen, absolut empfindungslos sind. Wir haben gesehen, wie auch Gassendi mit allen seinen Bemühungen um diesen Punkt nicht herumkommt, und wie Hobbes mit seinem Machtspruch, welcher eine bestimmte Art von Bewegung der Körperchen einfach mit dem Denken identificirt, die Sache nicht bessert. Es blieb nichts übrig, als einmal den Versuch zu machen, die Empfindung als Eigenschaft des Stoffes in die kleinsten Theilchen selbst zu verlegen. Diesen Versuch machte Robinet in seinem Buche von der Natur (1761), während noch Lamettrie im „homme machine" (1748) bei der alten Lucrezischen Vorstellungsweise stehen blieb.

Robinet's eigenthümliches, an phantastischen Elementen und ausschweifenden Hypothesen reiches System ist bald als eine Verzerrung der Leibnitz'schen Monadologie, bald als ein Vorspiel zur Schelling'schen Naturphilosophie, bald schlechthin als Materialismus bezeich-

net worden. Die letztere Bezeichnung ist die allein zutreffende, wiewohl man allerdings ganze Abschnitte des Buches lesen kann, ohne zu wissen auf welchem Boden man sich befindet. Robinet theilt jedem kleinsten Körperchen Leben und Geist zu; auch die Urbestandtheile der „unorganischen" Natur sind lebendige Keime, welche das Princip der Empfindung, wiewohl ohne Bewusstsein von sich selbst, in sich tragen. Auch der Mensch kennt übrigens (wieder ein bedeutsames Element der Kant'schen Lehre!) nur seine Empfindung; nicht sein eignes Wesen, oder sich selbst als Substanz. — Robinet lässt nun ganze Kapitel hindurch das körperliche und das geistige Princip der Materie aufeinander wirken, als wenn wir uns auf dem Boden des zügellosesten Hylozoismus befänden. Plötzlich aber stossen wir auf die kurze, jedoch sehr inhaltschwere Erklärung, dass die Wirkung des Geistes auf die Materie nur eine Gegenwirkung des erhaltenen materiellen Eindruckes ist, bei welcher die (subjectiv!) freiwilligen Bewegungen der Maschine ihren Quell in nichts Anderm haben, als in dem organischen (d. h. hier dem mechanischen!) Spiel der Maschine.[35]) Dies Princip wird nun mit Consequenz, wenn auch ohne alle Ostentation, durchgeführt. So z. B. wenn ein sinnlicher Eindruck die Seele antreibt, etwas zu begehren, so kann dies nichts Andres sein, als was durch die mechanische Wirkung der Vorstellungsfasern im Gehirn auf die Begehrungsfasern bedingt wirkt, und wenn ich in Folge meines Begehrens den Arm ausstrecken will, so ist dieser Wille nur die innere, subjective Seite der streng mechanischen Folge von Naturprocessen, welche vom Gehirn aus mittelst der Nerven und Muskeln den Arm in Bewegung bringt.[36])

Den Vorwurf Kant's gegen den Hylozoismus, dass er „der Tod aller Naturphilosophie" sei, kann diesen Standpunkt nicht treffen. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, um in der Sprache unsrer Zeit zu reden, gilt bei Robinet für die ganze Erscheinung des Menschen, von den Sinneseindrücken durch die Hirnfunctionen hindurch bis zu den Worten und Handlungen. Mit grossem Scharfsinn verbindet er damit die Locke-Voltaire'sche Freiheitslehre: Frei sein, heisst thun können, was man will, nicht wollen können, was man will. Die Bewegung meines Armes ist freiwillig, weil sie auf meinen Willen gefolgt ist. Aeusserlich betrachtet ist die Entstehung dieses Willens so naturnothwendig, wie seine Verknüpfung mit der Folge. Für das Subject aber verschwindet diese Naturnothwendigkeit und die Freiheit

allein ist vorhanden. Der Wille folgt subjectiv nur seinen Beweggründen geistiger Art, aber auch diese wieder sind objectiv bedingt durch nothwendige Processe in den entsprechenden Fasern des Gehirns.

Man sieht hier freilich wieder, wie nahe der consequente Materialismus stets an die Grenze alles Materialismus führt. Ein klein wenig Zweifel an der „absoluten Realität“ der Materie und ihrer Bewegungen, so ist der Standpunkt Kant's fertig, welcher beide Causalreihen, diejenige der Natur nach äusserer Nothwendigkeit und diejenige unsres empirischen Bewusstseins nach Freiheit und nach geistigen Motiven als blosse Phänomene einer verborgenen dritten Reihe ansieht, deren wahre Natur uns unerkennbar bleibt!

Diderot neigte schon längst vor dem Erscheinen des Werkes von Robinet zu einer solchen Ansicht. Maupertuis hatte im Jahre 1751 in einer pseudonymen Abhandlung zuerst empfindende Atome eingeführt und Diderot bekämpft diese Annahme in seinen „Gedanken über die Erklärung der Natur“ (1754) in einer Weise, welche durchblicken lässt, wie sehr sie ihm einleuchtet; doch befand sich Diderot damals noch auf dem Standpunkte der Skepsis und die Schrift von Maupertuis scheint im Uebrigen ziemlich wirkungslos vorübergegangen zu sein. [37])

Diderot adoptirte die Anschauungen Robinets nicht ohne den schwachen Punkt herauszufühlen, welcher auch dieser Modification des Materialismus noch anhaftet. Im „Traum d'Alembert's“ kommt der Träumende wiederholt darauf zurück. [38]) Die Sache ist einfach. Wir haben zwar jetzt empfindende Atome, aber wie summirt sich ihre Empfindung zur Einheit des Bewusstseins? — Die Schwierigkeit ist keine psychologische, denn wenn die Empfindungen einmal irgendwie — gleich Tönen in einem System harmonischer Klänge — ineinanderfliessen können, so vermögen wir uns schon vorzustellen, wie eine Summe von elementaren Empfindungen auch den reichsten und bedeutungsvollsten Inhalt des Bewusstseins ergeben könne; aber wie kommen die Empfindungen überhaupt dazu, durch den leeren Raum von Atom zu Atom ineinanderzufliessen? Der träumende d'Alembert, d. h. Diderot, weiss sich hier nicht anders zu helfen, als durch die Annahme, dass die empfindenden Theilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Damit ist er aber im Begriff die Atomistik aufzugeben, wodurch dann derjenige Materialismus

entstehen würde, welchem Ueberweg in der esoterischen Philosophie seiner letzten Lebensjahre huldigte. [39])

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Einflüsse des englischen Materialismus auf Deutschland. Vorher sei jedoch kurz erwogen, was Deutschland etwa von sich aus in dieser Richtung hervorgebracht hatte. Hier ist aber blutwenig zu finden und die Ursache ist nicht etwa im Vorwalten eines schwungvollen Idealismus zu suchen, sondern in dem allgemeinen Verfall, welchen die geistige Erschöpfung des Landes nach den grossen Kämpfen der Reformation, die politische Zerrüttung und die moralische Verwilderung mit sich brachten. Während alle andern Nationen von dem frischen Hauch beginnender Geistesfreiheit Vortheil zogen, schien es, als sei Deutschland dem Kampf um dieselbe zum Opfer gefallen. Nirgend erschien der verknöcherte Dogmatismus bornirter als bei den deutschen Protestanten und vor allen Dingen hatten die Naturwissenschaften einen schweren Stand. „Der Einführung des verbesserten Gregorianischen Kalenders widersetzte sich die protestantische Geistlichkeit bloss darum, weil diese Verbesserung zuerst von der katholischen Kirche ausgegangen war; im Gutachten des Tübinger Senats vom 24. November 1583 heisst es, Christus könne mit Belial und dem Antichrist nicht übereinstimmen. Keppler, den grossen Reformator der Sternkunde, ermahnte das Consistorium in Stuttgart am 25. Sept. 1612, dass er seine fürwitzige Natur bezähme und sich aller Dinge nach Gottes Wort reguliren und dem Herrn Christus sein Testament und Kirch mit seinen unnöthigen Subtilitäten Skrupel und Glossen unverwirret lassen solle." [40])

Eine Ausnahme scheint die Einführung der Atomistik bei den deutschen Physikern durch den Wittenberger Professor Sennert gemacht zu haben, doch hat aus dieser Neuerung weder die Physik grossen Vortheil gezogen, noch hat sich etwa eine dem Materialismus sich nähernde Auffassung der Naturvorgänge daran angeknüpft. Zeller sagt zwar, die Atomistik habe sich bei den deutschen Physikern „in einer von der demokritischen nicht wesentlich abweichenden Fassung" längere Zeit in solchem Ansehen erhalten, dass Leibnitz behaupten konnte, sie habe nicht nur den Ramismus [41]) in Vergessenheit gebracht, sondern auch der peripatetischen Lehre Abbruch gethan; allein es ist stark zu vermuthen, dass Leibnitz übertrieben hat. Wenigstens sind die Spuren der Atomistik in Sennert's „epitome naturalis scientiae" (Wittenberg 1618) so unbedeutend, dass

die durchaus scholastische Grundlage seiner Ansichten jedenfalls weniger durch seine atomistischen Ketzereien getrübt wird, als durch diejenigen Elemente, welche er von Paracelsus entlehnt hat.[42])

Während in Frankreich durch Montaigne, la Mothe le Vayer und Bayle der Skepticismus, in England durch Baco, Hobbes, Locke der Materialismus und Sensualismus gewissermassen zum Rang einer Nationalphilosophie erhoben wurden, blieb Deutschland der Stammsitz pedantischer Scholastik. Die Rohheit des Adels, die schon Erasmus durch den Spottnamen der „Centauren" treffend bezeichnete, liess eine durchgebildete Philosophie auf der Grundlage weltmännischer Bildung, wie sie in England eine so grosse Rolle spielte, durchaus nicht aufkommen. Das unruhig gährende Element, welches in Frankreich immer schärfer hervortrat, fehlte auch in Deutschland nicht ganz, allein es wurde durch das Vorwalten religiöser Gesichtspunkte vielfach in sonderbar verschlungene, gleichsam unterirdische Bahnen gelenkt, und die confessionelle Spaltung verzehrte die besten Kräfte der Nation in endlosen Kämpfen ohne irgend ein sichtbares Resultat. Auf den Universitäten nahm ein immer roheres Geschlecht Katheder und Bänke ein. Melanchthons Reaction für den geläuterten Aristoteles führte unter diesen Epigonen zu einer Intoleranz, die an die finsteren Zeiten des Mittelalters erinnerte. Die Philosophie Descartes' fand fast nur in dem kleinen Duisburg, das einen Hauch niederländischer Geistesfreiheit genoss und von Preussens anfgeklärtem Herrscherhause geschirmt wurde, eine sichere Pflegestätte; und selbst jene zweideutige Art bestreitender Vertheidigung, deren Bedeutung wir mehrfach kennen gelernt haben, fand noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts Anwendung auf die cartesische Lehre. Trotzdem gewann dieselbe allmählig Boden und gegen Ende des 17. Jahrhunderts, als schon die Vorboten einer besseren Zeit sich in vielen Gemüthern kund gaben, finden wir zahlreiche Klagen über die Ausbreitung des „Atheismus" durch die cartesische Philosophie. Die Orthodoxen waren mit dem Vorwurf des Atheismus zu keiner Zeit freigebiger, als gerade damals; so viel ist jedoch klar, dass sich in Deutschland die nach Freiheit ringenden Geister an eine Lehre anklammerten, mit welcher sich damals in Frankreich die Jesuiten schon abgefunden hatten.[43])

So kam es denn auch, dass der Einfluss Spinoza's in Deutschland fast gleichzeitig mit dem tieferen Eingreifen des Cartesianismus spürbar wurde. Die Spinozisten bilden nur die äusserste Linke in

diesem Kampf gegen Scholastik und Orthodoxie und sie nähern sich dabei dem Materialismus, so weit es die mystisch-pantheistischen Elemente der Lehre Spinoza's nur immer zulassen. Der bedeutendste dieser deutschen Spinozisten ist Friedrich Wilhelm Stosch, der Verfasser der Concordia rationis et fidei (1692), welche seiner Zeit grosses Aufsehen und Aergerniss erregte und deren heimlicher Besitz in Berlin mit einer Strafe von fünfhundert Thalern bedroht wurde. Stosch läugnet kurzweg nicht nur die Immaterialität, sondern auch die Unsterblichkeit der Seele. „Die Seele des Menschen besteht in der richtigen Mischung des Blutes und der Säfte, welche gehörig durch unverletzte Canäle strömen und die mannigfachen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen hervorbringen.“ „Der Geist ist der bessere Theil des Menschen, mit welchem er denkt. Derselbe besteht aus dem Gehirn und den unendlich vielen Organen desselben, welche mannigfach modificirt werden durch das Zuströmen und die Circulation einer feinen Materie, welche ebenfalls mannigfach modificirt wird.“ „Es ist klar, dass die Seele oder der Geist durch sich und ihrer Natur nach nicht unsterblich ist und nicht ausserhalb des menschlichen Körpers existirt.“ [44])

Populärer, einschneidender war der Einfluss der Engländer, sowohl für die Entwickelung der allgemeinen Opposition gegen den Kirchenglauben, als auch speciell für die Ausbildung materialistischer Ansichten. Als im Jahre 1680 der Kanzler Kortholt zu Kiel sein Buch „de tribus impostoribus magnis“ schrieb, in welchem er den alten berüchtigten Titel eines Büchergespenstes in umgekehrter Tendenz anwandte, da meinte er Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza, als die drei grossen Feinde der christlichen Wahrheit.[45]) Wir finden also zwei Engländer in diesem Dreigespann, von denen wir Hobbes hinlänglich kennen gelernt haben. Herbert († 1648) ist einer der ältesten und einflussreichsten Vertreter der „natürlichen Theologie“ oder des Vernunftglaubens im Gegensatze zum Offenbarungsglauben. Von dem Einflusse, welchen er sowohl als Hobbes auf Deutschland ausübten, haben wir deutliche Spuren in dem von Genthe herausgegebenen „Compendium de impostura religionum,“ welches unmöglich dem 16. Jahrhundert angehören kann.[46]) Es ist vielmehr ein Product ungefähr der gleichen Zeit, in welcher der Kanzler Kortholt den Spiess umzukehren versuchte. Wie productiv die damalige Zeit an solchen, meist verschollenen freidenkerischen Versuchen war, zeigt die Notiz, dass der Kanzler Mosheim († 1755)

nicht weniger als sieben Manuscripte dieser Art besessen habe, welche sämmtlich erst in der Zeit nach Descartes und Spinoza — also auch nach Herbert und Hobbes — entstanden waren.[47])

Besonders deutlich aber verräth sich der Einfluss der Engländer in einem Büchlein, welches ganz in die Geschichte des Materialismus fällt, und das wir um so lieber hier mit einiger Ausführlichkeit behandeln, da es selbst von den neuesten Literarhistorikern noch nicht gewürdigt und den meisten wohl kaum recht bekannt geworden ist.

Es ist dies der seiner Zeit so viel besprochene Briefwechsel vom Wesen der Seele, der seit 1713 in einer Reihe von Auflagen erschien, in Gegenschriften und Recensionen bekämpft wurde, und sogar einen Jenenser Professor veranlasste, das winzige Büchlein in einer eigens dazu angesetzten Vorlesung zu bekämpfen.[48]) Es besteht aus drei, angeblich von zwei verschiedenen Autoren verfassten Briefen, wozu noch ein ausführliches Vorwort eines Dritten kommt, der in der Auflage von 1723 diese als die vierte bezeichnet und beiläufig der allgemeinen Verwunderung darüber Ausdruck giebt, dass die früheren Auflagen nicht confiscirt worden seien.[49]) Weller nennt in seinem Wörterbuch der Pseudonymen J. C. Westphal, einen Arzt aus Delitzsch, und J. D. Hocheisel (Hocheisen, Adjunkt der philosophischen Facultät zu Wittenberg?) als die Verfasser dieses Briefwechsels. Im vorigen Jahrhundert hielt man sonderbarer Weise die beiden Theologen Röschel und Bucher für die Verfasser, von denen der letztere ein leidenschaftlicher Orthodoxe war, der sich gewiss nicht mit einem „Atheisten“ — so nannte man damals auch Cartesianer, Spinozisten, Deisten u. s. w. — auf einen Briefwechsel eingelassen hätte. Röschel, der zugleich Physiker war, könnte, wenn man innern Gründen folgen will, den zweiten (antimaterialistischen) Brief wohl geschrieben haben. Wer aber der eigentliche Materialist war (Verfasser des ersten und dritten Briefes, wenn nicht des ganzen Werkchens) bleibt danach noch immer zweifelhaft.[50]) Das Schriftchen ist, der traurigen Zeit seiner Abfassung entsprechend, in entsetzlichem Stil, deutsch mit lateinischen und französischen Brocken vermengt, geschrieben, und verräth einen witzigen Geist und gründliches Denken. Dieselben Gedanken in einer classischen Form und unter einer Nation von geschlossenem Selbstvertrauen würden vielleicht ein ähnliches Aufsehen erregt haben, wie die Schriften eines Voltaire; allein die Form bezeichnet hier gerade den Nullpunkt des Werthes der deutschen Prosa, die Zeit der Abfassung war eine solche, wo alle vornehmeren Freidenker ihre Weis-

heit aus dem französischen Bayle holten, und nach einigen begierig gelesenen Ausgaben verhallte die Stimme des Deutschen. Der Verfasser war sich dieser Lage der Sache wohl bewusst, denn er bemerkt: „Dass ich diese Briefe teutsch concipiret, solches wird man mir nicht vor übel halten, weil ich sie nicht Aeternitati gewidmet wissen wollte.“ Der Verfasser hat den Hobbes, jedoch, wie er sagt, „in einer andern Absicht“ gelesen; von den französischen Aufklärern konnte er noch nichts wissen.[51]) Im Jahre 1713, als das Büchlein erschien, wurde Diderot geboren, und Voltaire wanderte als neunzehnjähriger junger Mensch zum erstenmale wegen satirischer Gedichte gegen die Regierung in die Bastille. Nachdem der Herausgeber in seiner Einleitung zu den Briefen die Irrthümlichkeit aller älteren Philosophie mitsammt der Cartesischen hervorgehoben und gezeigt hat, wie die Physik neuerdings der Metaphysik den Rang abgelaufen, erwägt er die allgemeine Controverse, ob man nun noch ferner mit der alten überlebten Autorität alle neuen Ideen solle zu Boden schlagen, oder widersprechen. „Etliche rathen, man solle sich juxta captum vulgi erronei richten und Peter Squentzen mit spielen. Andere aber protestiren sollenniter, und wollen par tout Märtyrer vor ihre eingebildete Wahrheiten werden. Ich bin zu ungeschickt, das Wagezünglein in dieser Controvers zu sein; doch meinem Bedünken nach schiene es probabel, dass durch tägliche Abmahnung der gemeine Mann allgemach würde klüger werden; denn nicht vi, sed saepe cadendo (Experientia teste) cavat gutta lapidem; dabei ich auch nicht leugnen kann, dass die praejudicia nicht nur beim Laico, sondern auch wohl bei den sogenannten Gelehrten ziemlich schwer wiegen, und sollte es noch viele Mühe kosten, diese tief eingefressene Wurzel aus der Leute Köpffen zu graben, weil das Pythagorische αὐτὸς ἔφα ein zum Faullentzen herrliches Mittel, ja ein vortrefflicher Mantel, womit mancher Philosophus den Ignoranten bis auf die Klauen bedecken kann. Sed manum de tabula. Genug ist's, dass wir in allen unsern Actionibus hessliche, ja sclavische Praejudicia Autoritatis hegen.“

„Dass ich aber unter tausenden eines erwehne, so kann es unsere Seele sein. Was hat das gute Mensch nicht schon für Fata gehabt, wie offt hat sie müssen in dem menschlichen Leibe herum marschieren. Und wie viel wunderliche judicia von ihrem Wesen haben sich in der Welt ausgebreitet. Bald setzet sie einer in cerebrum, da setzen sie ihm viele andere nach. Bald setzet sie einer in die

glandulam pinealem, und dem folgen auch nicht wenige. Wieder andern scheint dieser Sitz zu enge, und gar recht. Sie könnte nicht, wie sie, bei einer Kanne Coffée l'ombre spielen. Darum postieren sie sie in quamvis Corporis partem gantz, und in toto Corpore gantz: und ob gleich die Vernunft leicht begreifft, dass so viele Seelen in einem Menschen sein müssten, als Puncta an ihm sind, so finden sich doch viel Affen, die es auch so machen, quia αὐτός, ihr seliger Herr Präceptor, der 75 Jahr alt, und 20 Jahr Rector scholae dignissimus, diss vor die probabelste Sentenz hielt."

„Noch andre setzen sie ins Hertze und lassen sie sich im Blute herum schwemmen; bei andern muss sie ins Ventriculum kriechen; ja bei einem andern muss sie gar ein barmhertziger Thürhüter des unruhigen Hinter-Castells abgeben, wie die Aspectio der Bücher sattsam zeiget."

„Noch thümmer aber ist's wenn sie von dem Wesen der Seele reden; ich mag nicht sagen, was ich vor Gedanken habe, wenn ich die unreiffe Geburt beym Herrn Comenio, salvo honore, Orbe picto, aus lauter Puncten bestehend sehe, ich danke Gott, dass ich nicht mit spiele, und so viel Unrath im Leibe habe."

Dr. Aristoteles würde im examen rigorosum Baccalaureale selbst nicht wissen, wie er seine Entelechie zu erklären habe, und Hermolaus Barbarus würde nicht wissen, ob er seine rectihabea mit einer Berlinischen Nachtlaterne oder einer Leipziger Wächterschnarre verdeutschen sollte. Andre, die sich mit dem heidnischen Wort ἐντελέχεια keine Würm' ins Gewissen setzen wollen, lassen die Seele, um doch auch etwas zu sagen, eine qualitas occulta sein. „Weil nun ihre Seele eine qualitas occulta, so wollen wir ihnen selbe occultam lassen, weil ihre Definition nicht zu verachten, massen sie die Kraft hat, sich selbst zu refutieren."

„Wir wenden uns vielmehr zu denen, die Christlicher zu reden, und mit der Bibel einzustimmen gedenken. Bei diesen geistreichen Leuten nun heisst die Seele ein Geist. Das heisst, die Seele heisst etwas, was wir nicht wissen, oder was vielleicht nichts ist."

Der materialistische Verfasser des ersten Briefes erklärt uns hinlänglich, wie er zu seinem Gedankengang gekommen sei. Weil er sah, dass die Physiologen und mit ihnen die Philosophen, die verwickelteren Functionen des Menschen auf die Seele schieben, als ob man der ohne Weiteres Alles zutrauen dürfte, so begann er, um hinter die Natur solcher Functionen zu kommen, die Handlungen der

Thiere mit denen der Menschen zu vergleichen. „Da nun," sagt er, „die Aehnlichkeit in denen affectionibus animalium et brutorum etliche neue Philosophos auf die Meinung gebracht, dass die bruta gleichfalls eine animam immaterialem hätten, so gerieth ich auf den Gedanken, dass, da die neuen Philosophen zu diesem Entschluss gekommen sind, die alten aber ohne dergleichen Seele die actiones brutorum expliciret hätten, ob es nicht auch angehen könnte, dass man die actiones hominis ohne einige Seele zu Werke richten könne." Er zeigt darauf, dass im Grunde fast alle alten Philosophen die Seele nicht in unserem Sinne für eine immaterielle Substanz gehalten hätten; die forma der Aristotelischen Philosophie definiere Melanchthon ganz richtig als ipsam rei exaedificationem, Cicero habe sie als eine beständige Bewegung (ἐνδελέχεια) gefasst, „welche Bewegung aus der disponirten und aptierten Leibesstructur folget, und also ein wesentlich Stücke hominis viventis, nicht realiter, sondern nur in mente concipientis divisa est." Auch die heilige Schrift, die Kirchenväter und verschiedene Secten werden herangezogen. Unter Anderm eine 1568 zu Krakau gedruckte Thesis der Wiedertäufer: „Wir leugnen, dass irgend eine Seele nach dem Tode bleibe." Seine eignen Ansichten sind etwa folgende:

Die Functionen der Seele, Einsicht und Wille, welche gewöhnlich unorganisch (d. h. nicht organisch) genannt werden, gründen sich auf Empfindung. Der „processus intelligendi" geschieht folgendermassen: „Wenn das organum sensus, sonderlich visus und auditus auf das objectum gerichtet wird, so geschehen unterschiedne Bewegungen in denen fibris cerebri," die ja allemal in einem Sinnesorgan endigen. Diese Bewegung im Gehirn ist mit der, durch welche Strahlen auf das Blatt einer camera obscura fallen und ein gewisses Bild formiren, einerlei, da doch jenes Bild nicht in Wirklichkeit auf dem Blatte ist, sondern im Auge entsteht. Wie nun die Fasern der Netzhaut erregt werden, so pflanzt sich diese Bewegung im Gehirn fort, und bildet dort die Vorstellung. Die Combination dieser Vorstellungen aber geschieht durch Bewegung der feinen Hirnfasern, auf dieselbe Art, wie durch die Bewegungen der Zunge ein Wort gebildet wird. Bei dieser Entstehung der Vorstellungen hat das Princip statt: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Es würde ein Mensch nichts wissen, wenn ihm nicht seine Hirnfasern durch die Sinne zurecht gerückt würden. Und dieses geschieht durch Unterricht, Uebung und Gewohnheit. Wie der Mensch in seinen äusseren Gliedern Aehnlichkeit

mit seinen Eltern zeigt, so muss man sich dies auch hinsichtlich der inneren Theile vorstellen.

Der Verfasser, der sich über die Theologen oft unverhohlen lustig macht, hütet sich dennoch bei seinen ganz materialistischen Ansichten vom Menschen mit der Theologie in einen gar zu schroffen Conflict zu gerathen. Er philosophirt daher über das Universum und sein Verhältniss zu Gott durchaus nicht. Da er an verschiedenen Stellen den Begriff einer immateriellen Substanz offen genug verwirft, so liegt ein Widerspruch darin, dass er auf eine Ausdehnung seines Princips auf die ganze Natur nicht bedacht war. Ob dies nun wirkliche Inconsequenz ist, oder nach dem Princip „gutta cavat lapidem“ so gehalten, wissen wir nicht. Er folgt in seinen theologischen Ansichten angeblich dem Engländer Cudworth, d. h. er nimmt eine Erweckung der Seele mit sammt dem Leibe am jüngsten Tage an, um dem Kirchenglauben gerecht zu werden. So erklärt er denn auch Gott für den Urheber einer vollendeten Gehirnconstruction der ersten Menschen, die durch den Sündenfall eben so verdorben wurde, wie wenn einer durch eine Krankheit sein Gedächtniss verliert.

Der Ausschlag des Willens beim Handeln folgt allemal dem stärkeren Antrieb und die Lehre von der Willensfreiheit taugt gar nichts. Die Willensantriebe sind zurückzuführen auf die Affecte und auf das Gesetz. Man könnte vielleicht denken, dass so viele Bewegungen im Gehirn nothwendig Confusion hervorbringen müssen, allein man bedenke doch, wie viele Aetherstrahlen sich durchkreuzen müssen, um uns die Bilder zuzuführen, und wie doch die zusammengehörigen allezeit einander finden. Wenn unsre Zunge unzählige Wörter aussprechen und Reden formiren kann, warum sollen die Gehirnfasern nicht noch mehr Bewegungen machen können? Dass Alles auf diese ankömmt, sieht man insbesondere aus den Delirien. So lange das Blut tumultuirt und die Fasern daher ungleich und confus bewegt werden, ist das Rasen da; geschieht aber eine solche confuse Bewegung ohne Fieber, so entsteht Manie. Dass sogar durch das Blut fixe Ideen eingeführt werden können, wird bewiesen aus der Hundswuth, dem Tarantelstich u. s. w.

Eine andre Art von Gemüthskrankheit ist die Unwissenheit, die durch Education, Doctrin und Disciplin muss benommen werden. „Diese Education und Doctrin ist die rechte Seele des Menschen, die ihn zu einer vernünftigen Creatur machet.“ (S. 25, 1. Aufl.). — An einer andern Stelle (S. 39) meint der Ver-

fasser, diejenigen, welche drei Theile am Menschen unterscheiden, nämlich Geist, Seele und Leib, thäten am besten, wenn sie unter Geist den empfangenen Unterricht verstehen würden, unter Seele aber „die aptitudinem omnium membrorum corporis nostri, sonderlich fibrarum cerebri, mit einem Worte, facultatem.“

Sehr ausführlich sucht der Verfasser sich mit der Bibel abzufinden, wobei der Schein der Orthodoxie oft genug von schalkhaften und ironischen Bemerkungen unterbrochen wird. Die Grundanschauung dieses ersten Briefes neigt übrigens stark auf die Seite jener uralten materialistischen Wendung der aristotelischen Lehre, welche die Form zu einer Eigenschaft des Stoffes macht. Der Verfasser citirt daher mit Vorliebe Strato und Dicäarch, wenn auch unter Verwahrung gegen ihren Atheismus; besonders aber gefällt ihm Melanchthons Definition der Seele, auf die er wiederholt zurückkommt. Die Erklärung der Seele oder des Geistes als das Resultat des Unterrichtes wird an einer Stelle (S. 35 d. 1. Aufl.) ausdrücklich auf Averroes und Themistius zurückgeführt; es ist aber leicht zu sehen, wie hier der platonisirende Pantheismus des Averroes in Materialismus umgesetzt ist. Bei Averroes ist allerdings die unsterbliche Vernunft in allen Menschen ein und dasselbe Wesen und mit dem objectiven Inhalt des Wissens identisch; aber diese Identificirung des Geistes und seines Inhaltes ruht auf der Lehre von der Identität des Denkens mit dem wahren Sein, welches als göttliche, die Dinge setzende Vernunft seine wahre Existenz ausserhalb des Individuums hat und in dieses nur wie ein Strahl göttlichen Lichtes hineinleuchtet. Hier aber ist der Unterricht eine materielle Wirkung des gesprochenen Wortes auf das Gehirn. Dies sieht in der That nicht aus, wie eine unabsichtliche „Verflachung“ der aristotelischen Lehre, sondern wie eine bewusste Umdeutung derselben im materialistischen Sinne.

Im dritten Briefe spricht sich der Verfasser in folgender Weise aus: „Dass ich die Animam hominis vor ein materielles Wesen hätte halten sollen, darzu habe ich niemahlen können gebracht werden, ob ich gleich viele Disputes deswegen mit angehöret. Ich konnte niemahls begreiffen, was vor Vortheil die Physic in hac materia durch Annehmung dieser Opinion hätte; am allerwenigsten aber wolte es sich in meinem Kopfe reimen, dass da gleichwohl die andern Geschöpfe also erschaffen, dass man den Effect, den sie von sich spüren lassen ihrer von Gott darzu adaptirten Materie zuschreibet, der Mensch allein dieser Wohlthat sich nicht zu rühmen, sondern ganz iners, mortuus,

inefficax u. s. f. sey, und dass man noch nöthig habe, etwas in den Menschen hinein zu stecken, welches nicht nur die Actiones, die den Menschen von andern Geschöpfen unterscheiden, zu verrichten capable wäre, sondern auch sogar das Leben mittheilen müsste."

Dessenungeachtet hält der Verfasser es für zweckmässig, sich gegen den Vorwurf, er sei ein „Mechanicus", d. h. ein Materialist, zu vertheidigen. „Ich rede von keinem andern Mechanismo oder Dispositione materiae, als demjenigen, der die formas Peripateticorum einführet; und zwar, damit es nicht scheinet, als wenn ich eine neue Philosophie aushecken wollte, so will ich mich hier lieber des Praejudicii autoritatis beschuldigen lassen, und bekennen, dass mich Melanchthon (!) dazu bewogen hat, welcher sich des Wortes exaedificationis materiae (zur Erklärung der Form, d. h. für den Menschen der Seele) bedienet." Es ist nun, bei genauer Vergegenwärtigung des aristotelischen Standpunktes leicht zu sehen, dass der Ausdruck „exaedificatio materiae" oder genauer „ipsius rei exaedificatio" noch ganz unentschieden lässt, ob die bauende Kraft aus der Materie komme, oder ob sie der Form als einem eignen, höheren und für sich bestehenden Princip, das dann ganz wohl als „Seele" bezeichnet werden dürfte, zuzuschreiben sei. Offenbar hat unser Briefsteller sich hier entweder hinter die Autorität Melanchthons verschanzen, oder die Theologen ärgern wollen; vielleicht beides. Dass es ihm mit seinem ganzen peripatetischen Standpunkt nicht recht ernst ist, scheinen die Schwierigkeiten zu erweisen, die er unmittelbar nachher wegen der Erklärung der Formen geltend macht, und die ihn schliesslich bewegen, seine Zuflucht „zu denen Atomis Democriti" zu nehmen, welche er als die Erhalter der Formen aller Naturkörper betrachtet.[52]) Ein ähnliches Versteckenspiel scheint auch darin zu bestehen, dass der anscheinende Gegner des Materialismus im zweiten Brief dem Verfasser des ersten atheistische Consequenzen nachzuweisen sucht. Es ist nicht unmöglich, dass dies nur ein Kunststück in Bayle'scher Manier ist, um den Leser auf diese Consequenzen hinzuleiten und dies würde wieder dafür sprechen, dass das ganze Werkchen aus einer und derselben Feder geflossen sei.

Das merkwürdige Schriftchen, welches wir eben besprachen, hätte um so mehr Beachtung verdient, da es als Denkmal deutscher Geisteskämpfe und als Beweis dafür, dass der neuere Materialismus — von Gassendi abgesehen — in Deutschland älter ist als in Frankreich, keineswegs vereinzelt steht. Wer kennt heutzutage den wackern

Mediciner Pancratius Wolff, der schon 1697, wie er selbst sagt, in seinen „Cogitationibus Medico-Legalibus" dem Judicio und Censur der gelehrten Welt vorlegte: Dass die Gedanken nicht actiones der immaterialistischen Seele, sondern des menschlichen Leibes, und in specie des Gehirns, Mechanismi wären." Im Jahre 1726 gab Wolff, der inzwischen wenig erfreuliche Erfahrungen gemacht haben mochte, ein Flugblatt heraus, in welchem er seine alte Ansicht „von allen unchristlichen Folgerungen, dass dadurch die speciale providenz Gottes, das liberum Arbitrium, und alle Moralität geläugnet würde, entledigt" darstellt. Wolff ist durch eigne Beobachtung bei Fieber-Delirien — also in ähnlicher Weise wie De la Mettrie von sich vorgiebt — auf seine Ansichten gekommen.

Auch der berühmte Leipziger Professor der Medicin Michael Ettmüller soll eine „materialische Seele statuirt" haben, doch so, dass die Unsterblichkeit derselben keineswegs geleugnet würde. Ettmüller war das Haupt der iatrochemischen Schule und wird schon deswegen schwerlich als Materialist in unserm Sinne betrachtet werden können. Es ist aber klar, dass die Mediciner schon zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts, längst vor der Verbreitung des französischen Materialismus, anfingen, sich vom Seelenbegriff der Theologen und der Aristoteliker zu emancipiren und ihren eignen Ideen zu folgen. Dabei wurde dann gewiss von den Vertretern der orthodoxen Ansicht Manches als „Materialismus" verurtheilt, was nicht unter diesen Begriff gehört. Auf der andern Seite aber darf man nicht ausser Acht lassen, dass ein bestimmter Zug der Entwickelung die Medicin und die Naturwissenschaften dem consequenten Materialismus entgegenführt, und daher verdienen auch solche Uebergangsstandpunkte in einer Geschichte des Materialismus sorgfältige Beachtung. Es fehlt aber zur Zeit hier noch überall an den erforderlichen Vorarbeiten.[53])

II. De la Mettrie.

Julien Offray de la Mettrie, oder gewöhnlich kurz Lamettrie, ist einer der geschmähtesten Namen der Literaturgeschichte, aber ein wenig gelesener, Wenigen, die ihm an geeigneter Stelle ebenfalls zu schmähen für gut fanden, auch nur oberflächlich bekannter Schriftsteller. Diese Tradition stammt schon aus den Kreisen seiner Zeit-

genossen, um nicht zu sagen seiner Gesinnungsgenossen. Lamettrie war der Prügeljunge des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert. Wer nur immer den Materialismus feindlich berührte, stiess auf ihn, als den extremsten dieser Richtung; wer selbst sich dem Materialismus in seinen Ansichten näherte, deckte sich den Rücken gegen die schlimmsten Vorwürfe, indem er Lamettrie einen Tritt gab. Es war dies um so bequemer, da Lamettrie nicht nur der extremste der französischen Materialisten war, sondern auch der Zeit nach der Erste. Der Scandal war daher doppelt gross und man konnte Jahrzehnte lang mit tugendhafter Miene auf diesen Verbrecher hinweisen, während man sich seine Ideen allmählig aneignete; man konnte ungestraft später als eignes Produkt verkaufen, was man von Lamettrie gelernt hatte, weil man sich von ihm mit einer Einstimmigkeit und einer Energie losgesagt hatte, welche das Urtheil der Zeitgenossen verwirrte.

Bringen wir vor allen Dingen die Chronologie in Ordnung! Hegels Initiative in der Geschichte der Philosophie verdanken wir das Erbtheil seiner zahllosen Willkürlichkeiten. Von „Fehlern," wenigstens in der Mehrzahl, kann man hier eigentlich nicht reden; denn Hegel construirte bekanntlich die wahre Reihenfolge der Begriffe aus dem Princip und wusch seine Hände in Unschuld, wenn die Natur das Versehen gemacht hatte, einen Mann oder ein Buch einige Jahre zu früh oder zu spät auf die Welt kommen zu lassen. Seine Schule ist ihm hierin nachgefolgt und selbst Männer, welche das Recht zu diesem gewaltsamen Verfahren nicht mehr anerkennen, stehen doch noch unter dem Einflusse seiner Folgen. So verdanken wir z. B. Zeller die bewusste Beseitigung fast aller dieser Verhöhnungen der Chronologie aus der Geschichte der Philosophie der Griechen, und auch in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz tritt allenthalben das Bestreben hervor, dem wirklichen Gang der Dinge gerecht zu werden. Wo er aber beiläufig den französischen Materialismus berührt, da erscheint dieser trotz aller Vorsichtigkeit des Ausdrucks doch noch schlechthin als Consequenz des „Sensualismus," welchen Condillac aus dem Locke'schen „Empirismus" entwickelte. Aber Zeller hebt wenigstens beiläufig hervor, dass Lamettrie diese Consequenz schon vor der Mitte des Jahrhunderts zog.[54]) Die gewöhnliche Schablone ist die, dass Hobbes, einer der einflussreichsten und originellsten Denker der Neuzeit, ganz übergangen, in die Geschichte des Staatsrechts verwiesen oder als ein blosser Nachhall von

Baco behandelt wird. Dann erscheint Locke, der den „Hobbismus“ seiner Zeit popularisirt und seine Ecken abschleift, als origineller Stammvater einer doppelten Entwicklungsreihe, einer englischen und einer französischen. In der letzteren folgen sich am Schnürchen des Systems Voltaire, Condillac, die Encyklopädisten, Helvetius und zuletzt — Lamettrie und Holbach. So sehr hat man sich an diese Reihenfolge gewöhnt, dass Kuno Fischer sogar gelegentlich einmal Lamettrie zum Holbachianer macht![55]) — Diese Schablone erstreckt ihren Einfluss weit hinaus über die Grenzen der Geschichte der Philosophie. Hettner vergisst seine eignen chronologischen Angaben, indem er behauptet, Lamettrie habe „hauptsächlich durch Diderots pensées philosophiques angeregt, 1745 die histoire naturelle de l'ame und 1748 l'homme machine“ geschrieben; und in Schlossers Weltgeschichte kann man lesen, Lamettrie sei ein sehr unwissender Mensch gewesen, welcher die Keckheit hatte, fremde Erfindungen und Wahrnehmungen für die seinigen auszugeben.[56]) Wenn nur nicht in fast allen Fällen, wo wir eine auffallende Aehnlichkeit der Gedanken bei Lamettrie und einem berühmteren Zeitgenossen finden, der erstere die unbestrittene Priorität für sich hätte!

Lamettrie war schon den Lebensjahren nach einer der ältesten unter den Schriftstellern der französischen Aufklärungsperiode. Ausser Montesquieu und Voltaire, die einer früheren Generation angehören, sind fast alle jünger als er. Buffon, Lamettrie, Rousseau, Diderot, Helvetius, Condillac, d'Alembert folgen einander in dieser Ordnung und in kleinen Abständen von 1707 bis 1717; Holbach ist erst 1723 geboren. Als dieser in seinem gastfreien Hause jenen Kreis geistreicher Freidenker vereinigte, den man als die „Holbach'sche Gesellschaft“ bezeichnet, war Lamettrie längst nicht mehr unter den Lebenden. Auch als Schriftsteller, zumal in Beziehung auf die uns beschäftigenden Fragen, steht Lamettrie im Anfange der ganzen Reihe. Buffon begann die Herausgabe seines grossen naturhistorischen Werkes im Jahre 1749 mit den drei ersten Bänden; aber erst im vierten Bande entwickelte er den Gedanken der principiellen Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organismen, einen Gedanken, der bei Maupertuis in einer pseudonymen Schrift von 1751, bei Diderot in den Pensées sur l'interprétation de la nature, 1754, wiederkehrt,[57]) während wir ihn bei Lamettrie schon im „homme plante“ von 1748 in grosser Klarheit und Bestimmtheit entwickelt finden. Lamettrie war zu dieser Schrift durch Linné's eben (1747) erschienenes bahn-

brechendes Werk über die Classen der Pflanzen angeregt, wie wir denn überhaupt in allen seinen Schriften stets die Spuren eifriger Verfolgung der neuesten wissenschaftlichen Forschungen finden. Lamettrie citirt Linné; keiner der späteren hält es für nöthig, Lamettrie zu citiren, den sie doch unzweifelhaft gelesen haben. Wer hier mit Verachtung der Chronologie im Strome der Ueberlieferung schwimmt, wird natürlich den „unwissenden“ Lamettrie sich mit fremden Federn schmücken lassen!

Rosenkranz giebt in seinem Werke über Diderot beiläufig (II. S. 65 u. f.) eine in der Hauptsache richtige Uebersicht des Lebens und der Schriften Lamettrie's. Er erwähnt auch die „Naturgeschichte der Seele“ vom Jahre 1745. Das hindert ihn aber nicht, den Locke'schen Sensualismus, „wie Condillac denselben von Paris aus in Frankreich einführte,“ für den „wahren principiellen Ausgang des französischen Materialismus“ zu erklären, worauf sofort die Notiz folgt, dass Condillac's erstes Werk im Jahre 1746 erschien. Der Ausgangspunkt erscheint also später als die letzte Consequenz, denn in der „Naturgeschichte der Seele“ ist der Materialismus nur noch mit einem sehr durchsichtigen Schleier verhüllt. Im gleichen Werke finden wir eine Idee, welche aller Wahrscheinlichkeit nach zu Condillac's empfindender Statue den Anstoss gegeben hat.

So viel einstweilen zur Steuer der Wahrheit! Dass der wahre Zusammenhang so lange entstellt werden konnte, ist nächst dem Einfluss Hegels und seiner Schule wohl hauptsächlich dem Aergerniss zuzuschreiben, welches Lamettrie's Angriffe auf die christliche Moral erregten. Man vergass darüber seine theoretischen Werke, und gerade die rührigsten und ernsthaftesten, darunter die Naturgeschichte der Seele, wurden am vollständigsten vergessen. Viele tadelnde Urtheile über Lamettrie als Mensch und Schriftsteller galten eigentlich nur seinen Schriften ethischen Inhalts. Jene vergessenen Schriften sind keineswegs so inhaltleer und oberflächlich, wie man sich gewöhnlich einbildet, aber allerdings zog Lamettrie, zumal in den letzten Jahren seines Lebens, mit besonderm Eifer den Kampf gegen die Fesseln der Sittlichkeit mit in den Bereich seines Strebens. Dieser Umstand, verbunden mit der herausfordernden Absichtlichkeit, mit der er den Menschen schon im Titel seines Hauptwerkes als „Maschine“ hinstellt, hat wohl vorzüglich dazu beigetragen, den Namen Lamettrie's zu einem Schreckbild zu machen, bei dem auch die tolerantesten Schriftsteller keinen günstigen Zug mehr anerkennen wollen, und dessen Verhältniss

zu Friedrich dem Grossen als ganz besonders ärgerlich betrachtet wird. Und dennoch war Lamettrie, trotz seiner cynischen Schrift über die Wollust und trotz seines Todes in Folge unmässigen Verschlingens einer Pastete, wie uns scheinen will, eine edlere Natur als Voltaire und Rousseau; freilich auch ungleich schwächer als diese zweideutigen Heroen, deren gährende Kraft das ganze 18. Jahrhundert bewegte, während Lamettrie's Wirksamkeit auf einen ungleich engeren Raum beschränkt blieb.

De la Mettrie könnte also vielleicht der Aristipp des neueren Materialismus genannt werden; allein die Wollust, welche er als Zweck des Lebens schildert, verhält sich zu Aristipps Ideal wie eine Statue Poussins zur mediceischen Venus. Seine berüchtigtsten Erzeugnisse haben weder grosse sinnliche Energie noch verführerischen Schwung und scheinen fast in pedantischer Befolgung eines einmal ergriffenen Grundsatzes künstlich gemacht. Friedrich der Grosse schreibt ihm, gewiss nicht ohne allen Grund, eine unerschütterliche natürliche Heiterkeit und Gefälligkeit zu und rühmt ihn als eine reine Seele und einen ehrenhaften Charakter. Bei alledem wird jedoch der Vorwurf der Leichtfertigkeit an diesem Charakter haften bleiben. Als Freund mag er gefällig und aufopfernd gewesen sein; als Feind war er, wie es besonders Albrecht von Haller erfahren musste, boshaft und niedrig in der Wahl seiner Mittel.[58])

Lamettrie wurde geboren zu St. Malo, den 25. December 1709.[59]) Sein Vater betrieb ein Handelsgeschäft, das ihn in den Stand setzte, seinem Sohne eine gute Erziehung zu geben. Als dieser seine academischen Vorstudien absolvirte, zeichnete er sich so aus, dass er sämmtliche Preise erhielt. Seine Gaben waren vorzüglich rhetorischer und poetischer Natur. Er liebte die schöne Literatur leidenschaftlich; allein sein Vater bedachte, dass ein Geistlicher besser zu leben habe als ein Dichter, und bestimmte ihn für den Dienst der Kirche. Er wurde nach Paris geschickt, wo er unter einem Jansenistischen Professor die Logik studirte, und in die Ansichten dieses Lehrers arbeitete er sich so hinein, dass er selbst eifriger Jansenist wurde. Er soll sogar ein Buch geschrieben haben, welches den Beifall dieser Partei davontrug. Ob er auch die schwärmerische Sittenstrenge und Neigung zu pietistischen Bussübungen, durch welche die Jansenisten sich auszeichneten, sich angeeignet habe, wird uns nicht überliefert. Jedenfalls kann diese Richtung bei ihm nicht von grosser Dauer gewesen sein.

Bei einem Aufenthalte in seiner Vaterstadt St. Malo machte ein dortiger Arzt ihm Neigung zum Studium der Medicin und es gelang, dem Vater beizubringen, „dass ein gutes Recept noch mehr eintrüge als eine Absolution.“ Mit grossem Eifer warf der junge Lamettrie sich auf die Physik und die Anatomie, promovirte in Rheims und lebte eine Zeit lang als praktischer Arzt, bis er sich im Jahre 1733, gelockt durch den Ruf des grossen Boerhaave, zu erneutem Studium nach Leyden begab.

Um Boerhaave war damals, obgleich er bereits nicht mehr las, eine seltne Schule strebsamer junger Aerzte versammelt. Die Leydener Universität bildete einen Mittelpunkt medicinischer Studien, wie er vielleicht nie wieder bestanden hat. Um Boerhaave selbst schaarten sich seine Schüler mit einer unbegrenzten Verehrung. Der grosse Ruf dieses Mannes hatte ihm bedeutende Reichthümer erworben, zwischen denen er so schlicht und einfach lebte, dass nur seine grosse Wohlthätigkeit und Freigebigkeit Zeugniss davon gab. Man rühmte ausser seiner eminenten Lehrgabe vornehmlich seinen Charakter, sogar seine Frömmigkeit, obwohl er in dem Rufe des Atheismus gestanden und seine theoretischen Ansichten schwerlich jemals geändert hatte. Auch Boerhaave nämlich, wie Lamettrie, hatte mit der theologischen Laufbahn begonnen, die er wegen seiner unverhohlenen Anhänglichkeit an die Spinozistische Philosophie hatte verlassen müssen; denn Spinozismus galt den Theologen für Atheismus.

Zur Medicin übergegangen war der gediegene, durchaus auf das Positive gerichtete Geist des grossen Meisters weit entfernt davon, auf Grund seiner naturalistischen Weltanschauung mit den Vertretern andrer Principien Händel zu suchen. Ihm genügte sein Wirken und Streben, aber dennoch kann seine ganze Richtung der Verbreitung materialistischer Anschauungen unter seinen Schülern nur günstig gewesen sein.

Frankreich war damals in der Medicin im Verhältniss zu England, den Niederlanden und Deutschland entschieden zurück. Daher unternahm Lamettrie eine Reihe von Uebersetzungen Boerhaave'scher Werke, um einer bessern Methode Eingang zu verschaffen; einige eigne Schriften folgten, und bald war er mit den unwissenden Autoritäten von Paris in bittre Händel verwickelt. Unterdessen practicirte er mit grossem Erfolg in seiner Vaterstadt, zugleich unablässig mit der medicinischen Literatur beschäftigt. Der positive Geist seines Lehrers wich nicht sobald, und obschon er bei seiner sanguinischen

Unruhe bereits medicinische Händel zur Genüge hatte, so liess er doch die Philosophie noch ruhen.

Im Jahre 1742 kam er nach Paris und erhielt dort durch einflussreiche Empfehlungen eine Stelle als Militärarzt bei der Garde. Als solcher machte er einen Feldzug in Deutschland mit, und dieser Feldzug entschied über seine zukünftige Richtung. Er wurde nämlich von einem hitzigen Fieber befallen, und benutzte diese Gelegenheit, um über den Einfluss der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst Beobachtungen anzustellen. Er kam zu dem Resultate, dass das Denken nichts sei, als eine Folge der Organisation unserer Maschine. Von diesem Gedanken erfüllt, versuchte er während seiner Genesung mit Hülfe der Anatomie die geistigen Funktionen zu erklären, und er liess seine Vermuthungen unter dem Titel einer „Naturgeschichte der Seele" drucken. Der Regimentsfeldprediger schlug Lärm, und bald erhob sich wider ihn ein allgemeiner Schrei der Entrüstung. Seine Bücher wurden als ketzerisch erkannt, und er konnte nicht ferner Arzt der Garde sein. Unglücklicher Weise hatte er sich um dieselbe Zeit verleiten lassen, einem Freunde zu Liebe, der gerne Leibarzt des Königs werden wollte, auf die Concurrenten desselben, die berühmtesten Pariser Aerzte, eine Satire zu schreiben. Vornehme Freunde riethen ihm, sich dem allgemeinen Rachebedürfniss zu entziehen, und er floh im Jahre 1746 nach Leyden. Hier schrieb er sofort eine neue Satire auf die Charlatanerie und Unwissenheit der Aerzte, und bald darauf (1748) erschien auch sein „homme machine."[60])

Die Naturgeschichte der Seele[61]) beginnt damit, zu zeigen, dass noch kein Philosoph, von Aristoteles bis auf Malebranche, uns vom Wesen der Seele habe Rechenschaft geben können. Das Wesen der Menschen- und der Thierseele wird stets so unbekannt bleiben, wie das Wesen der Materie und der Körper. Die Seele ohne Körper ist wie die Materie ohne alle Form; man kann sie nicht begreifen. Seele und Körper sind zusammen, und in demselben Augenblick gebildet worden. Wer dagegen die Eigenschaften der Seele erkennen will, muss vorher diejenigen des Körpers studiren, dessen Lebensprincip die Seele ist.

Diese Betrachtung führt darauf, dass es keine sicheren Führer giebt, als die Sinne: „Das sind meine Philosophen." Wie sehr man sie auch schmähen möge; auf sie muss man doch immer zurückkommen, sobald man die Wahrheit ernsthaft erkennen will. Unter-

suchen wir daher redlich und unparteiisch, was unsere Sinne entdecken können, an der Materie, an den Körpern und besonders an den Organismen; aber ohne etwas zu sehen, was nicht da ist! Die Materie ist für sich passiv; sie hat nur eine Kraft der Trägheit. Wo wir daher Bewegung sehen, müssen wir dieselbe auf ein bewegendes Princip zurückführen. Finden wir also im Körper ein bewegendes Princip, welches macht, dass das Herz schlägt, dass die Nerven empfinden und dass das Gehirn denkt, so werden wir dieses als Seele bezeichnen.

Bis dahin scheint der Standpunkt, welchen Lamettrie einnimmt, zwar empiristisch, aber nicht eben materialistisch zu sein. Im Folgenden wird jedoch auf eine sehr feine Weise, unter beständigem Anschluss an scholastische und cartesische Schulbegriffe, allmählig in den Materialismus übergelenkt. Lamettrie erörtert das Wesen der Materie, ihr Verhältniss zur Form, zur Ausdehnung, ihre passiven Eigenschaften und endlich ihre Fähigkeit zur Bewegung und zur Empfindung scheinbar in Uebereinstimmung mit den am allgemeinsten angenommenen Schulbegriffen, die er mit sehr vager Bezeichnung den Philosophen des Alterthums zuschreibt, als ob diese in der Hauptsache alle einverstanden gewesen wären. Er macht auf den strengen Unterschied der Alten zwischen Substanz und Materie aufmerksam, um diesen Unterschied um so sicherer aufzuheben. Er redet von den Formen, durch welche die an sich passive Materie erst ihre Bestimmtheit und ihre Bewegung erhält, um diese Formen auf einem kleinen Umwege zu blossen Eigenschaften des Stoffes zu machen, welche dem Stoff unveräusserlich zukommen und von seinem Wesen unzertrennlich sind.

Der Hauptpunkt hiebei ist, wie schon im Stratonismus, die Beseitigung des „primum movens immobile,“ des aristotelischen ausserweltlichen, die Welt bewegenden Gottes. Die Materie wird erst durch die Form zur bestimmten Substanz, aber woher erhält sie die Form? Von einer andern Substanz, welche ebenfalls materieller Natur ist. Diese wieder von einer andern und so in's Unendliche, das heisst: wir kennen die Form nur als verbunden mit der Materie. In dieser unauflöslichen Verbindung von Form und Stoff wirken die Dinge, einander umformend, aufeinander ein und ebenso verhält es sich mit der Bewegung. Nun ist nur die abstracte, getrennt gedachte Materie jenes passive Wesen; die concrete, die wirkliche Materie ist nie ohne Bewegung, wie sie nie ohne Form ist; sie

ist also in Wahrheit mit der Substanz identisch. Wo wir die Bewegung nicht wahrnehmen, ist sie doch potentiell vorhanden, wie die Materie auch der Möglichkeit nach („en puissance") alle Formen in sich enthält. Ein Agens ausserhalb der materiellen Welt anzunehmen, liegt nicht der mindeste Grund vor. Ein solcher wäre nicht einmal ein „Ens rationis" (être de raison). Descartes' Annahme, dass Gott die einzige Ursache der Bewegung ist, hat für die Philosophie, welche Evidenz verlangt, gar keine Bedeutung; es ist nur eine Hypothese, die er nach dem Lichte des Glaubens gebildet hat. Es schliesst sich daran der Beweis, dass der Materie auch die Fähigkeit zu empfinden zukomme. Hier ist der eingeschlagne Weg der, dass diese Ansicht als die ursprüngliche und natürliche nachgewiesen wird, der gegenüber nur die Fehler der Neueren, besonders Descartes', der sie bekämpft hatte, nachzuweisen sind. Das Verhältniss des Menschen zum Thier, die grosse Blösse der Cartesianischen Philosophie, tritt dabei natürlich in den Vordergrund. Sehr fein bemerkt Lamettrie, dass ich im Grunde nur meiner eignen Empfindung unmittelbar gewiss bin. Dass andre Menschen auch empfinden, schliesse ich mit weit grösserer Ueberzeugungskraft aus dem Ausdruck ihrer Empfindungen in Geberden und Tönen, als aus der articulirten Rede. Jene energische Sprache der Gemüthsbewegungen ist aber bei den Thieren dieselbe wie bei den Menschen und sie hat weit mehr Beweiskraft, als alle Sophismen Descartes'. Wollte man mit der Verschiedenheit der äusseren Gestalt argumentiren, so zeigt uns dagegen die vergleichende Anatomie, dass die innere Organisation des Menschen und der Thiere eine vollkommene Analogie darbietet. — Wenn es uns einstweilen unfassbar bleibt, wie die Fähigkeit zu empfinden ein Attribut der Materie sein könne, so steht es damit, wie mit tausend andern Räthseln, bei welchen wir, nach einem Gedanken von Leibnitz, statt der Sache nur den Schleier sehen, welcher sie verbirgt. — Ungewiss ist, ob die Materie an sich die Fähigkeit hat, zu empfinden, oder ob sie dieselbe nur in der Form der Organismen erlangt; aber auch in diesem Falle muss die Empfindung, wie die Bewegung, wenigstens der Möglichkeit nach aller Materie zukommen. So dachten die Alten, deren Philosophie überhaupt von allen Urtheilsfähigen den unvollkommenen Versuchen der Neueren vorgezogen wird.

Darauf geht Lamettrie zu der Lehre von den substanziellen Formen über, und auch hier bewegt er sich noch in den überlieferten Begriffen. Er geht auf die Anschauung ein, dass wirklich erst die

Formen die Dinge verwirklichen, weil dieselben ohne Form, d. h. ohne qualitative Bestimmtheit nicht das sind, was sie sind. Unter substanziellen Formen verstand man diejenigen Formen, welche die wesentlichen Eigenschaften der Körper bestimmen; unter accidentiellen die Formen der zufälligen Modificationen. In den lebenden Körpern haben die alten Philosophen mehrere Formen unterschieden: die vegetative Seele, die sensitive, und für den Menschen die rationale. [62])

Alle Empfindungen kommen uns zu durch die Sinne, und diese stehen mit dem Gehirn, dem Ort der Empfindung, in Verbindung durch die Nerven. In den Nervenröhrchen bewegt sich ein Fluidum, der esprit animal, Lebensgeist, dessen Dasein Lamettrie als durch Experimente festgestellt ansieht. Es entsteht also keine Empfindung, wenn nicht eine Veränderung in ihrem Organe hervorgebracht wird, durch welche die Lebensgeister afficirt werden, die alsdann der Seele die Empfindung zuführen. Die Seele empfindet nicht an den Stellen, wo sie zu empfinden glaubt, sondern sie deutet die Qualität der Empfindungen auf einen Ort ausserhalb. Dennoch können wir nicht wissen, ob nicht die Substanz der Organe auch empfindet; allein dies kann nur ihr selbst bekannt sein, nicht dem ganzen Thier. [63]) Ob die Seele nur einen Punkt einnimmt, oder einen Bezirk, wissen wir nicht, da aber nicht alle Nerven im Gehirn in einem Punkt zusammenlaufen, so ist ersteres unwahrscheinlich. Alle Kenntnisse sind in der Seele nur in dem Augenblick, in welchem dieselbe von ihnen afficirt ist: alle Aufbewahrung derselben ist auf organische Zustände zurückzuführen.

So führt die Naturgeschichte der Seele, von den gewöhnlichen Begriffen ausgehend, allmählig zum Materialismus hin, und endlich nach einer Reihe von Capiteln wird geschlossen, dass also das, was empfindet, auch materiell sein muss. Wie dies zugeht, weiss Lamettrie auch nicht; allein warum soll man (nach Locke) die Allmacht des Schöpfers wegen unsrer Wissenschaft beschränken? Gedächtniss, Einbildungskraft, Leidenschaften u. s. w. werden sodann durchaus materialistisch erklärt.

Der bedeutend kürzere Abschnitt von der vernünftigen Seele behandelt die Freiheit, die Reflexion, die Urtheilskraft u. s. w. in derselben zum Materialismus möglichst hinleitenden aber mit dem Resultate zurückhaltenden Weise, bis schliesslich ein Capitel folgt, welches überschrieben ist: „Dass der religiöse Glaube allein uns in der Annahme der vernünftigen Seele bestärken kann.“ Allein gerade dieses

Capitel macht sich zur Aufgabe, zu zeigen, wie man in der Metaphysik und in der Religion dazu kam, eine Seele anzunehmen, und schliesst damit, dass die wahre Philosophie frei bekenne, dass das unvergleichliche Wesen, welches man mit dem schönen Namen Seele schmückt, ihr unbekannt sei. Hierbei wird auch Voltaires Wort erwähnt, „Ich bin Körper, und ich denke“ und Lamettrie verweist mit Vergnügen auf die Art, wie Voltaire den Schulbeweis für den Satz, dass keine Materie denken könne, verspottet.

Nicht ohne Interesse ist das letzte Capitel,[64]) welches die Ueberschrift trägt: „Geschichten, welche bestätigen, dass alle Vorstellungen von den Sinnen stammen.“ Der Taubstumme von Chartres, der plötzlich das Gehör wieder erhielt und reden lernte, und der dann sich ohne jegliche religiöse Vorstellung zeigte, obwohl er von Jugend auf zu allen religiösen Ceremonien und Geberden abgerichtet war; der Blindgeborne von Cheselden, der nach der Operation zuerst nur ein buntes Licht sah, ohne eine Kugel von einem Würfel unterscheiden zu können; Ammans Methode des Taubstummen-Unterrichtes werden vorgeführt und nicht ohne Sorgfalt und Umsicht besprochen. Kritiklos, wie man damals pflegte, trägt er dagegen eine Reihe Geschichten verwilderter Menschen vor und schildert den Orang-Utang nach sehr übertriebenen Berichten als ein Geschöpf von fast völlig menschlicher Gestalt. Allenthalben wird die Folgerung gezogen, dass nur die durch die Sinne vermittelte Bildung den Menschen zum Menschen macht und ihm das giebt, was wir Seele nennen, während eine Entwickelung des Geistes von innen heraus gar nicht stattfindet.

Wie der Verfasser des Briefwechsels vom Wesen der Seele es nicht lassen kann, Melanchthon in sein System hineinzuziehn, so greift Lamettrie auf den Kirchenvater Arnobius zurück, dessen Schrift adversus gentes er eine Hypothese entnimmt, die vielleicht das Urbild zu der Menschen-Statue geworden ist, welche bei Diderot, Buffon und namentlich bei Condillac ihre Rolle spielt.

Man nehme an, dass in einem schwach beleuchteten unterirdischen Gemach, von welchem jeder Schall und jeder Sinneseindruck fern gehalten wird, ein neugebornes Kind von einer nackten und immer schweigenden Amme nothdürftig gepflegt und so ohne irgend eine Kenntniss der Welt und des Menschenlebens grossgezogen werde bis zum Alter von zwanzig, dreissig oder gar vierzig Jahren. Dann erst soll dieser Mensch seine Einsamkeit verlassen. Man frage ihn nun, was er in seiner Einsamkeit gedacht und wie er bis dahin

genährt und erzogen worden sei. Er wird nichts antworten; nicht einmal wissen, dass die an ihn gerichteten Laute etwas zu bedeuten haben. Wo ist nun jener unsterbliche Theil der Gottheit? Wo ist die Seele, die so gelehrt und aufgeklärt in den Körper eindringt?[65])

Wie Condillac's Statue, so soll nun dies Wesen, welches vom Menschen nur die Gestalt und die physische Organisation hat, durch den Gebrauch der Sinne Empfindungen erhalten, die sich allmählig ordnen und der Unterricht soll das Uebrige thun, um ihm die Seele zu geben, zu der nur die Anlage in der physischen Organisation schlummert. — Hat auch Cabanis als Schüler Condillac's diese unnatürliche Annahme mit Recht beseitigt, so muss man derselben doch gegenüber der so äusserst schwachen Begründung der Cartesischen Lehre von den angebornen Ideen eine gewisse Berechtigung einräumen.

Zum Schluss stellt Lamettrie die Sätze auf: „Keine Sinne, keine Ideen." „Je weniger Sinne, desto weniger Ideen." „Wenig Erziehung, wenig Ideen." „Keine Sinneseindrücke, keine Ideen." — So langt er ganz allmählig bei seinem Ziele an und schliesst zuletzt: „Also hängt die Seele wesentlich von den Organen des Leibes ab, mit welchen sie sich bildet, wächst, abnimmt: „Ergo participem leti quoque convenit esse."

Ganz anders geht die Schrift zu Werke, welche es schon im Titel ausspricht, dass der Mensch eine Maschine sei. War die Naturgeschichte der Seele vorsichtig, fein angelegt, und allmählig mit ihren Resultaten überraschend, so wird hier die letzte Consequenz an der Spitze des Werkes ausgesprochen. Liess sich die Naturgeschichte der Seele auf die ganze Aristotelische Metaphysik ein, um nur allmählig zu zeigen, dass dieselbe eine leere Form sei, in die man auch einen materialistischen Inhalt giessen könne, so ist hier von all jenen feinen Distinctionen nicht mehr die Rede; im Punkte der substantiellen Formen polemisirt Lamettrie gegen sich selber; schwerlich weil er seine Ansicht wesentlich geändert hätte, sondern weil er dadurch seinen Namen, den er möglichst zu verbergen suchte, noch mehr den Verfolgern entziehen zu können hoffte. Auch die Form der beiden Werke unterscheidet sich wesentlich. Während die Naturgeschichte der Seele eine regelmässige Eintheilung in Capitel und Paragraphen befolgt, ergiesst sich „der Mensch als Maschine" in einem ununterbrochenen Strom der Rede.

Mit allem Schmuck rhetorischer Prosa ausgestattet sucht dieses Werk ebenso sehr zu überreden, als zu beweisen; es ist mit Bewusst-

sein und Absicht geschrieben, um unter den Kreisen der Gebildeten eine leichte Aufnahme und rasche Verbreitung zu finden; ein polemisches Stück, bestimmt einer Ansicht Bahn zu machen, nicht eine Entdeckung zu beweisen. Bei alledem versäumte Lamettrie nicht, sich auf eine breite naturwissenschaftliche Basis zu stützen. Thatsachen und Hypothesen, Argumente und Declamationen: Alles ist versammelt, um dem nämlichen Zwecke zu dienen.

Sei es um seinem Werke mehr Eingang zu verschaffen, sei es um sich mehr zu verbergen, gab Lamettrie demselben eine Widmung an Albrecht von Haller bei. Diese Widmung, die Haller desavouirte, gab Veranlassung, dass auch der persönliche Streit dieser Männer sich in die wissenschaftliche Frage mischte. Dessenungeachtet liess Lamettrie diese Dedication, die er für ein Meisterstück seiner Prosa hielt, auch vor späteren Ausgaben des Werkes wieder abdrucken. Der Inhalt jener Widmung ist eine begeisterte Lobrede des Vergnügens an den Wissenschaften und Künsten.

Das Werk selbst beginnt mit der Erklärung, dass es einem Weisen nicht genügen dürfe, die Natur und die Wahrheit zu erforschen; er müsse es wagen, sie zu Gunsten der Wenigen, die denken wollen und können, auch zu verkündigen; die grosse Masse ist unfähig, sich zur Wahrheit zu erheben. Alle Systeme der Philosophen reduciren sich rücksichtlich der menschlichen Seele auf zwei; das ältere ist der Materialismus, das zweite der Spiritualismus. Wenn man mit Locke fragt, ob die Materie denken könne, so ist das nicht anders, als wenn man fragt, ob die Materie die Stunden zeigen könne. Es wird darauf ankommen, ob sie es ihrer eigenen Natur gemäss kann.[66])

Leibnitz hat mit seinen Monaden eine unverständliche Hypothese aufgestellt. „Er hat die Materie spiritualisirt, statt die Seele zu materialisiren.“

Descartes hat denselben Fehler gemacht, und zwei Substanzen aufgestellt, als ob er sie gesehen und gezählt hätte. — Die Klügsten haben gesagt, dass die Seele sich nur durch das Licht des Glaubens erkennen kann. Wenn sie nun dennoch als vernünftige Wesen sich das Recht vorbehalten, zu prüfen, was die Schrift unter dem Worte Geist versteht, womit sie die menschliche Seele bezeichnet, so gerathen sie dabei mit den Theologen in Widerspruch, wie diese mit sich selbst. Denn wenn es einen Gott giebt, so hat derselbe ebensowohl die Natur als die Offenbarung geschaffen; er hat uns die eine

gegeben, um die andere zu erklären, und die Vernunft, um sie in Uebereinstimmung zu bringen. Beide können sich nicht widersprechen, wenn Gott nicht ein Betrüger sein soll. Giebt es also eine Offenbarung, so darf sie der Natur nicht widersprechen. — Als Beispiel einer frivolen Einwendung gegen diesen Gedankengang citirt Lamettrie die Worte des Abbé Pluche, [67]) der in seinem „Spectacle de la nature“ in Bezug auf Locke bemerkt hatte: „Es ist erstaunlich, dass ein Mensch, der unsre Seele so weit erniedrigt, dass er sie für eine Seele von Koth hält (es ist Locke gemeint), es wagt, die Vernunft als souveräne Richterin über die Mysterien des Glaubens aufzustellen; denn welch merkwürdige Vorstellung würde man vom Christenthume haben, wenn man seiner Vernunft folgen wollte?“ Gegen diese kindische Art der Polemik, die leider auch heutzutage noch oft gegen den Materialismus erhoben wird, zieht Lamettrie mit vollkommenem Recht zu Felde. Der Werth der Vernunft hängt nicht von dem Worte „Immaterialität“ ab, sondern von ihren Leistungen. Wenn eine „Seele von Koth“ die Beziehungen und die Reihenfolge einer unermesslichen Zahl von Ideen im Nu entdecken würde, so wäre sie einer dummen, einfältigen Seele aus den kostbarsten Stoffen offenbar vorzuziehen. Es ist unphilosophisch, mit Plinius über die Jämmerlichkeit unseres Ursprunges zu erröthen. Denn eben was gemein scheint, ist hier die kostbarste Sache, auf welche die Natur die grösste Kunst verwendet hat. Wenn der Mensch auch noch aus einer viel niedrigeren Quelle entspränge, würde er nichts destoweniger das edelste der Wesen sein. Wenn die Seele rein, edel und erhaben ist, so ist das eine schöne Seele, und sie ehrt den, der mit ihr begabt ist. Was aber die zweite Bemerkung des Herrn Pluche betrifft, so könnte man ebenso gut sagen: „Man darf an Toricelli's Experiment nicht glauben, denn wenn wir den horror vacui verbannten, welche merkwürdige Philosophie würden wir haben.“ (Dieser Vergleich wäre treffender so zu stellen: Man darf über die Natur nichts nach Experimenten bestimmen, denn wenn man Toricelli's Experimenten folgen wollte, welche sonderbare Idee würde man vom horror vacui bekommen).

Erfahrung und Beobachtung, sagt Lamettrie, müssen unsre einzigen Führer sein; wir finden sie bei den Aerzten, die Philosophen gewesen sind; und nicht bei den Philosophen, die keine Aerzte gewesen sind. Die Aerzte allein, die die Seele in ihrer Grösse wie in ihrem Elend ruhig beobachten, haben hier das Recht zu sprechen. Was sollten uns denn die Andern sagen, und besonders die Theologen? Ist

es nicht lächerlich zu hören, wie sie ohne Scham über einen Gegenstand entscheiden, den sie niemals in der Lage waren zu erkennen, von dem sie im Gegentheil beständig durch obscure Studien abgewandt werden, die sie zu tausend Vorurtheilen geführt haben, und mit einem Worte zum Fanatismus, der zu ihrer Unkenntniss des Mechanismus des Körpers noch beiträgt?

Hier macht übrigens Lamettrie selbst bereits eine petitio principii, wie er sie eben erst seinen Gegnern mit Recht vorgeworfen hat. Auch die Theologen haben Gelegenheit die menschliche Seele erfahrungsmässig kennen zu lernen und der Unterschied im Werthe dieser Erfahrung kann also nur ein Unterschied der Methode sein und der Kategorien, unter welchen die Erfahrung untergebracht wird.

Der Mensch ist, wie Lamettrie weiter entwickelt, eine so construirte Maschine, dass es unmöglich ist, sich von derselben a priori eine richtige Vorstellung zu bilden. Man muss die grossen Geister, welche dies vergeblich versuchten, einen Descartes, Malebranche, Leibnitz und Wolff in ihren unnützen Versuchen noch bewundern, aber einen ganz andern Weg betreten, als sie; nur a posteriori, von der Erfahrung und von der Betrachtung der körperlichen Organe ausgehend, kann man, wo nicht Gewissheit, so doch den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit erlangen. Die verschiedenen Temperamente auf physischen Ursachen beruhend, bestimmen den Charakter des Menschen. In den Krankheiten verdunkelt sich bald die Seele, bald sollte man sagen, dass sie sich verdopple; bald zerstreut sie sich in Blödsinn. Die Genesung eines Narren macht einen Menschen von Verstand. Das grösste Genie wird oft dumm, und hin sind alle die schönen Kenntnisse, die mit so grosser Mühe erworben waren. Der eine Kranke fragt, ob sein Bein im Bette ist, ein anderer glaubt den Arm noch zu haben, den man ihm abgeschnitten hat. Der eine weint wie ein Kind bei der Annäherung des Todes, der andre scherzt über ihn. Was hätte es bei Cajus Julius, bei Seneca, bei Petronius bedurft, um ihre Furchtlosigkeit in Kleinmüthigkeit oder Prahlerei zu verwandeln? Eine Obstruction in der Milz, der Leber, oder der Pfortader. Denn die Einbildungskraft hängt mit diesen Eingeweiden zusammen und aus ihnen entstehen alle die sonderbaren Erscheinungen der Hypochondrie und der Hysterie. Was soll man von denen sagen, die in Werwölfe und Vampire verwandelt zu sein glauben, oder die ihre Nasen und andre Glieder für gläsern halten? Lamettrie geht sodann auf die Wirkungen des Schlafes über; Opium, Wein und Kaffe werden

in ihren Wirkungen auf die Seele beschrieben. Ein Heer, dem man starke Getränke giebt, stürzt sich muthig auf den Feind, vor dem es nach Wassergenuss geflohen wäre; eine gute Mahlzeit übt eine erheiternde Wirkung.

Die englische Nation, welche das Fleisch halb roh und blutig isst, scheint ihre Wildheit von solchen Nahrungsmitteln zu haben, denen allein die Erziehung entgegen wirken kann. Diese Wildheit erzeugt in der Seele Stolz, Hass, Verachtung andrer Nationen, Ungelehrigkeit und andere Charakterfehler, wie eine grobe Nahrung den Geist träg und schwerfällig macht. — Hunger und Enthaltsamkeit, Klima u. s. w. werden in ihrem Einflusse verfolgt. Die Physiognomie und die vergleichende Anatomie geben ihren Beitrag. Wenn man nicht für alle Geisteskrankheiten Entartung des Gehirnes findet, so sind es Zustände der Dichtigkeit oder andere Veränderungen in den kleinsten Theilen, welche die Störung veranlassen.[68]) „Ein Nichts, eine kleine Fiber, irgend Etwas, das die subtilste Anatomie nicht entdecken kann, hätte aus Erasmus und Fontenelle zwei Thoren gemacht.“

Eine besondere Idee Lamettrie's ist noch die, dass es vielleicht einmal gelingen dürfte, einen Affen zum Sprechen zu bringen, und auf diese Art einen Theil der Thierwelt in die menschliche Bildung mit hineinzuziehen. Er vergleicht den Affen mit einem Taubstummen, und da er besonders begeistert ist für die kürzlich erfundene Methode Ammans, die Taubstummen zu unterrichten, so wünscht er sich einen grossen und besonders geistreichen Affen, um an demselben seine Versuche zu machen.[69])

Was war der Mensch, fragt Lamettrie, vor der Erfindung der Worte und der Kenntniss der Sprache? Ein Thier seiner Art, mit weit weniger Instinkt als die andern und unterschieden durch nichts als seine Physiognomie und Leibnitzens intuitive Erkenntniss. Die ausgezeichnetsten, besser organisirten erfanden die Zeichen und lehrten die Andern, gerade wie wenn wir Thiere dressiren.

Wie eine Violinsaite, auf der das Anschlagen eines Claviers ein Schwirren und einen Ton hervorbringt, so brachten die Saiten ihres Gehirns, getroffen von Schallempfindungen, Worte hervor. Sobald aber die Zeichen verschiedener Dinge gegeben sind, beginnt das Gehirn mit derselben Nothwendigkeit sie zu vergleichen und ihre Beziehungen zu beachten, wie das wohl organisirte Auge sehen muss. Die Aehnlichkeit verschiedener Objecte führt ihre Zusammenfassung herbei und dadurch das Zählen.

Alle unsre Ideen sind fest verbunden mit der Vorstellung der entsprechenden Worte oder Zeichen. Alles was in der Seele vorgeht, lässt sich auf Thätigkeit der Einbildungskraft zurückführen.

Wer die meiste Einbildungskraft hat, muss daher als der grösste Geist betrachtet werden. Ob die Natur mehr angewandt hat, einen Newton zu bilden oder einen Corneille, einen Aristoteles oder einen Sophocles, ist nicht zu entscheiden, wohl aber kann man sagen, dass beide Arten von Talent nur verschiedene Richtungen in der Anwendung der Einbildungskraft bezeichnen. Sagt man daher, dass Jemand viele Einbildungskraft aber wenig Urtheil hat, so sagt man damit nur, dass seine Einbildungskraft einseitig auf Reproduction der Empfindungen statt auf Vergleichung derselben gerichtet ist.

Das erste Verdienst des Menschen ist seine Organisation. Es ist daher unnatürlich einen gemässigten Stolz auf wirkliche Vorzüge zu unterdrücken, und alle Vorzüge, woher sie auch entstehen, sind werth, dass man sie achte; man muss sie nur richtig zu schätzen wissen. Geist, Schönheit, Reichthum, Adel, obwohl Kinder des Zufalls, haben ihren Werth so gut als Geschicklichkeit, Wissen und Tugend.

Wenn man sagt, dass der Mensch sich vor den Thieren auszeichne durch ein natürliches Gesetz, welches ihn Gutes und Böses unterscheiden lehre, so ist auch das eine Täuschung. Das nämliche Gesetz findet sich auch bei den Thieren. Wir wissen z. B., dass wir nach schlechten Thaten Reue empfinden; dass dies andere Menschen auch thun, müssen wir ihnen aufs Wort glauben oder wir müssen es aus gewissen Zeichen schliessen, die wir in ähnlichen Fällen an uns selbst finden; diese nämlichen Zeichen aber sehen wir auch bei den Thieren. Wenn ein Hund seinen Herrn gebissen hat, der ihn reizte, so sehen wir ihn gleich darauf traurig, niedergeschlagen und scheu; durch eine kriechende und demüthige Miene bekennt er sich schuldig. Die Geschichte giebt uns das berühmte Beispiel jenes Löwen, der seinen Wohlthäter nicht zerreissen wollte, und der sich mitten unter blutdürstigen Menschen dankbar erwies. Aus alle diesem wird geschlossen, dass die Menschen aus demselben Stoffe sind wie die Thiere.

Das Sittengesetz ist sogar in den Personen noch vorhanden, welche aus einem krankhaften Triebe stehlen, morden oder im Heisshunger ihre liebsten Angehörigen verzehren. Man sollte diese Unglücklichen, die durch ihre Reue hinlänglich bestraft sind, den Aerzten übergeben, statt sie, wie es geschehen ist, zu verbrennen oder lebendig zu begraben. Das Wohlthun ist mit einer solchen Lust verbunden, dass schlecht zu

sein allein schon Strafe ist. — An dieser Stelle der Argumentation ist ein Gedanke eingeschaltet, der vielleicht nicht streng hierher gehört, der aber ebenso wesentlich zu Lamettrie's ganzem Gedankenkreise gehört, als er uns anderseits auffallend an Rousseau erinnert: Wir sind Alle geschaffen glücklich zu sein, aber es liegt nicht in unsrer ursprünglichen Bestimmung gelehrt zu sein; vielleicht sind wir es nur geworden durch eine Art von Missbrauch unsrer Anlagen. — Vergessen wir auch hier nicht, der Chronologie einen Blick zu gönnen! Der „homme machine" wurde 1747 geschrieben und Anfangs 1748 veröffentlicht. Die Academie zu Dijon publicirte 1749 die berühmte Preisfrage, für deren Lösung Rousseau 1750 gekrönt wurde. Dieser kleine Umstand wird übrigens nach den bisherigen Erfahrungen schwerlich verhindern, dass man Lamettrie gelegentlich vorwirft, sich auch mit Rousseau'schen Federn geschmückt zu haben.

Das Wesen des natürlichen Sittengesetzes, heisst es dann weiter, liegt in der Lehre, Anderen nicht zu thun, was wir nicht wollen, dass man uns thue. Vielleicht aber liegt diesem Gesetz nur eine heilsame Furcht zu Grunde, und wir respectiren die Börse und das Leben unsrer Mitmenschen nur um uns unsre eignen Güter zu erhalten; gerade so wie die „Ixions des Christenthums" Gott lieben und so manche chimärische Tugend umarmen, bloss weil sie die Hölle fürchten. — Die Waffen des Fanatismus können diejenigen zerstören, welche diese Wahrheiten lehren, aber nimmermehr die Wahrheiten selbst.

Die Existenz eines höchsten Wesens will Lamettrie nicht in Zweifel ziehen; alle Wahrscheinlichkeit spricht für dieselbe; aber diese Existenz beweist die Nothwendigkeit eines Cultus eben so wenig als jede andere Existenz; es ist eine theoretische Wahrheit ohne Nutzen für die Praxis; und da es durch zahllose Beispiele bewiesen ist, dass die Religion nicht die Sittlichkeit mit sich bringt, so kann man schliessen, dass auch der Atheismus dieselbe nicht ausschliesst.

Es ist für unsere Ruhe gleichgültig zu wissen, ob ein Gott ist, oder nicht, ob derselbe die Materie geschaffen hat, oder ob diese ewig ist. Welche Thorheit, sich um Dinge zu quälen, deren Kenntniss unmöglich ist, und die, wenn wir sie wüssten, uns um nichts glücklicher machen würde?

Man verweist mich auf die Schriften berühmter Apologeten; aber was enthalten sie, als langweilige Wiederholungen, die eher dazu dienen, den Atheismus zu befestigen als ihn zu untergraben. Das

grösste Gewicht wird von den Gegnern des Atheismus auf die Zweckmässigkeit der Welt gelegt. Hier bezieht sich Lamettrie auf Diderot, der in seinen kürzlich erschienenen pensées philosophiques[70]) behauptet hatte, man könne den Atheisten schon mit einem Schmetterlingsflügel oder dem Auge einer Mücke schlagen, während man doch das Gewicht des Universums habe, um ihn zu zermalmen. Lamettrie bemerkt dagegen, dass wir die Ursachen, welche in der Natur wirken, nicht hinlänglich kennen, um leugnen zu können, dass sie Alles aus sich hervorbringe. Der von Trembley zerschnittene Polyp[71]) hatte doch in sich selbst die Ursachen seiner Reproduction. Nur die Unkenntniss der natürlichen Kräfte hat uns zu einem Gott Zuflucht nehmen lassen, der nach gewissen Leuten (er meint sich selbst, in der „Naturgeschichte der Seele") nicht einmal ein „ens rationis" ist. Zerstörung des Zufalls ist noch kein Beweis der Existenz Gottes, weil es ganz wohl etwas geben kann, was weder Zufall, noch Gott ist, und was die Dinge so hervorbringt, wie sie sind, nämlich die Natur. Das „Gewicht des Universums" wird daher keinen wahren Atheisten erschüttern, geschweige denn „zermalmen" und alle diese tausendmal wiederlegten Beweise für einen Schöpfer genügen nur Leuten von vorschnellem Urtheil, denen die Naturalisten ein gleiches Gewicht von Gründen entgegensetzen können.

„So ist das Für und das Wider," schliesst Lamettrie diese Betrachtung; „ich ergreife keine Partei." Man sieht aber offen genug, welche Partei er ergreift. Er erzählt nämlich weiter, dass er alles dies einem Freunde, einem „Skeptiker (pyrrhonien)" wie er, mitgetheilt habe; einem Manne von vielem Verdienst und werth eines besseren Loses. Dieser Freund habe gesagt, dass es freilich unphilosophisch sei, sich über Dinge zu beunruhigen, die man doch nicht ausmachen könne; dennoch werde die Welt niemals glücklich sein, wenn sie nicht atheistisch sei. Und dies waren die Gründe des „abominablen" Menschen: Wenn der Atheismus allgemein verbreitet wäre, würden alle Zweige der Religion mit der Wurzel abgeschnitten sein. Alsdann gäbe es keine theologischen Kriege mehr; Religionssoldaten, so fürchterliche Soldaten, wären nicht mehr. Die Natur, die von dem geheiligten Gift angesteckt war, würde ihre Rechte und ihre Reinheit wieder gewinnen. Taub gegen jede andre Stimme würden die Menschen ihren individuellen Antrieben folgen, und diese Antriebe allein können über die angenehmen Pfade der Tugend zum Glück hin führen."

Lamettrie's Freund hat nur vergessen, dass auch die Religion selbst, wenn man von aller Offenbarung absieht, zu den natürlichen Trieben des Menschen gehören muss, und wenn dieser Trieb zu allem Unglück führt, so ist nicht einzusehen, wie alle übrigen Triebe, die doch aus derselben Natur hervorgehen, glücklich machen sollen. Es ist hier wieder nicht eine Consequenz, sondern eine Inconsequenz des Systems, was zu den destructiven Folgerungen führt. Auch die Unsterblichkeit behandelt Lamettrie in einer ähnlichen Weise, wie die Vorstellung von Gott; doch gefällt er sich offenbar in der Rolle sie als möglich darzustellen. Auch die klügste der Raupen, meint er, hat wohl nie recht gewusst, dass noch ein Schmetterling aus ihr werden sollte; wir kennen nur einen geringen Theil der Natur, und da unsre Materie ewig ist, wissen wir nicht, was aus derselben noch werden kann. Unser Glück hängt hier von unsrer Unwissenheit ab. Wer so denkt, wird weise und gerecht sein, ruhig über sein Loos und folglich glücklich. Er wird den Tod erwarten, ohne ihn zu fürchten, noch nach ihm zu verlangen.

Es ist auch hier nicht zu bezweifeln, dass es diese negative Seite des Schlusses allein ist, für die sich Lamettrie interessirt, und auf die er, nach seiner Art auf Umwegen, hinlenkt. Er findet den Begriff einer unsterblichen Maschine durchaus nicht widersprechend, aber nicht um die Unsterblichkeit zu haben, sondern um die Maschinennatur allseitig zu befestigen. Wie sich Lamettrie die Unsterblichkeit seiner Maschine auch nur gedacht hat, lässt sich freilich nicht absehen; ausser dem Vergleich mit der Raupe findet sich keinerlei Andeutung, und es sollte auch wohl keine gegeben werden.

Das Princip des Lebens findet Lamettrie nicht nur nicht in der Seele (diese ist ihm nur das materielle Bewusstsein), er findet es auch nicht im Ganzen, sondern in den einzelnen Theilen. Jede kleine Faser des organisirten Körpers regt sich durch ein ihr innewohnendes Princip. Hiefür führt er folgende Gründe an:

1. Alles Fleisch der Thiere zuckt noch nach dem Tode, und um so länger, je kälter von Natur das Thier (Schildkröten, Eidechsen, Schlangen).
2. Vom Körper getrennte Muskeln ziehen sich, wenn man sie reizt, zusammen.
3. Die Eingeweide behalten ihre peristaltische Bewegung lange Zeit.

4. Injection von warmem Wasser belebt das Herz und die Muskeln wieder (nach Cowper).
5. Das Herz des Frosches bewegt sich noch über eine Stunde nach seiner Abtrennung vom Körper.
6. An einem Menschen hat man nach Baco ähnliche Beobachtungen gemacht.
7. Experimente an Herzen von Hähnchen, Tauben, Hunden, Kaninchen. Die abgerissenen Pfoten des Maulwurfs bewegen sich noch.
8. Raupen, Würmer, Spinnen, Fliegen, Schlangen zeigen dasselbe. In warmem Wasser vermehrt sich die Bewegung der abgetrennten Theile („à cause du feu qu'elle contient").
9. Ein betrunkener Soldat schlug einem Truthahn mit dem Säbel den Kopf ab. Das Thier blieb stehen, ging und lief endlich. Als es gegen eine Mauer kam, drehte es sich, schlug mit den Flügeln, indem es fortfuhr zu laufen und fiel endlich um. (Eigene Beobachtung).
10. Zerschnittene Polypen reproduciren sich in acht Tagen zu so vielen Thieren, als man Theile gemacht hatte.

Der Mensch verhält sich zu den Thieren wie eine Planetenuhr von Huyghens zu einem gemeinen Uhrwerk. Wie Vaucanson zu seinem Flötenspieler mehr Räder brauchte als zu seiner Ente, so ist auch das Triebwerk des Menschen complicirter, als das der Thiere. Für einen Redenden würde Vaucanson noch mehr Räder brauchen, und auch diese Maschine kann nicht mehr als unmöglich gelten.

Man hat gewiss nicht zu denken, dass Lamettrie unter einem Redenden hier einen vernünftigen Menschen gedacht hätte; allein man sieht doch, wie er mit Vorliebe die Kunststücke Vaucanson's, die für ihr Zeitalter so bezeichnend sind, mit seiner menschlichen Maschine vergleicht.[72])

Lamettrie polemisirt übrigens hier, wo er den Gedanken des Mechanismus in der menschlichen Natur auf die Spitze treibt, gegen sich selbst, indem er dem Verfasser der Naturgeschichte der Seele[73]) einen Vorwurf daraus macht, dass er die unverständliche Lehre von den „substanziellen Formen" beibehalten habe. Dass hier kein Meinungswechsel vorliegt, sondern nur ein Kunstgriff, um theils die Anonymität zu sichern, theils aber gleichsam von zwei Seiten her auf denselben Punkt hinzuarbeiten, dürfte schon aus unsrer obigen Darstellung hervorgehen. Wir wollen aber zum Ueberflusse hier noch eine

Stelle aus dem 5. Capitel der Naturgeschichte der Seele hervorheben, an welcher ausdrücklich gesagt wird, dass die Formen aus dem Druck der Theile des einen Körpers gegen die Theile des andern entstehen, das heisst aber nichts Andres, als dass es die Formen der Atomistik sind, welche sich hier unter der Maske der „substanziellen Formen der Scholastik“ verbergen.

Bei der gleichen Gelegenheit wird auch in Beziehung auf Descartes der Spiess plötzlich umgekehrt. Wenn er noch so viel geirrt hätte, heisst es hier, so würde er doch wegen der einzigen Thatsache ein grosser Philosoph sein, dass er die Thiere mechanisch erklärt hat. Die Anwendung auf den Menschen liegt so nahe, die Analogie ist so schlagend und überwältigend, dass Jedermann sie sehen muss und nur die Theologen das Gift nicht merkten, das in dem Köder verborgen war, welchen Descartes sie verschlingen liess.

Lamettrie schliesst sein Werk mit Betrachtungen über die Bündigkeit und Solidität seiner auf die Erfahrung gestützten Schlüsse gegenüber den kindischen Behauptungen der Theologen und der Metaphysiker.

„Das ist mein System, oder vielmehr, wenn ich mich nicht sehr irre, die Wahrheit. Sie ist kurz und einfach, nun disputire wer will!“

Der Lärm, den dies Werk erregte, war gross aber nicht unbegreiflich; eben so rapid war aber seine Verbreitung. In Deutschland, wo die Gebildeten alle des Französischen mächtig waren, erschien keine Uebersetzung; um so eifriger las man das Original, das im Lauf der nächsten Jahre in allen bedeutenderen Blättern recensirt wurde, und sodann eine Fluth von Gegenschriften hervorrief. Für Lamettrie erklärte sich frei und öffentlich Niemand; um so mehr zeigt der mit unserer heutigen Polemik verglichene, milde Ton und die ruhige eingehende Kritik mancher dieser Schriften, dass die allgemeine Weltanschauung diesen Materialismus nicht für so absolut monströs hielt, als man ihn heutzutage zu machen sucht. In England erschien bald nach dem Erscheinen des Originals eine Uebersetzung, die das Werk dem Marquis d'Argens, einem gutmüthigen Freigeist, der auch zu den Kreisen Friedrichs des Grossen gehörte, zuschrieb; allein der wahre Verfasser konnte nicht lange verborgen bleiben. [74])

Es verschlimmerte Lamettrie's Sache entschieden, dass er auch schon eine philosophisch sein sollende Schrift über die Wollust herausgegeben hatte, wie er denn später noch mehreres dieser Art herausgab. Auch im l'homme machine sind die geschlechtlichen Dinge, auch

wo es nicht gerade zum wesentlichen Gedankengang gehört, gelegentlich mit einer gewissen absichtlichen Frechheit berührt. Wir wollen hier weder den Einfluss seiner Zeit und seiner Nationalität verkennen, noch auch einen beklagenswerthen persönlichen Hang ableugnen, müssen aber wiederholt darauf hinweisen, dass Lamettrie sich nun einmal durch sein System auf die Rechtfertigung der sinnlichen Lust geführt glaubte, und dass er diese Gedanken, eben weil er sie gedacht hatte, auch aussprach. In der Vorrede zur Gesammtausgabe seiner philosophischen Werke bekennt er den Grundsatz: „Schreibe so, wie wenn du allein im Universum wärest und nichts von der Eifersucht und den Vorurtheilen der Menschen zu fürchten hättest, oder — du wirst deinen Zweck verfehlen.“ Vielleicht hat sich Lamettrie zu weiss waschen wollen, wenn er in dieser mit allem Aufwand seiner Rhetorik geschriebenen Selbstvertheidigung zwischen seinem Leben und seinen Schriften unterscheidet; jedenfalls ist uns aber nichts bekannt, was die Tradition rechtfertigt, dass er ein „frecher Wüstling“ sei, „der im Materialismus nur die Rechtfertigung seiner eigenen Liederlichkeit sieht.“ Es handelt sich hier nicht darum, ob Lamettrie auch, wie so mancher Schriftsteller dieser Zeit, einen ausschweifenden und leichtsinnigen Lebenswandel geführt habe — und selbst dafür scheinen stichhaltige Beweise kaum gegeben — als vielmehr um die Frage, ob sein literarisches Auftreten seinen Grund in persönlicher Verdorbenheit hatte, oder ob er von einem bedeutenden und als Durchgangspunkt berechtigten Zeitgedanken ergriffen war, dessen Darstellung er sein Leben widmete. Wir begreifen den Ingrimm der Zeitgenossen gegen diesen Mann, sind aber überzeugt, dass die Nachwelt ihm ein weit günstigeres Urtheil gönnen muss, wenn er nicht allein von der sonst üblichen Gerechtigkeit ausgeschlossen sein soll.

Ein junger Mann, der sich nach rühmlich durchlebter Studienzeit bereits in eine glückliche Praxis hineingearbeitet hat, verlässt diese nicht, um seine Studien an einer ausgezeichneten Pflegestätte der Wissenschaft zu vertiefen, wenn nicht lebendiger Trieb nach der Wahrheit in ihm ist. Der medicinische Satyriker wusste nur zu gut, dass Charlatanerie in der Arzneikunst besser bezahlt wurde, als rationelles Verfahren. Er wusste, dass es einen Kampf kostete, den Grundsätzen eines Sydenham und Boerhaave in Frankreich Eingang zu verschaffen. Warum unternahm er diesen Kampf, statt sich in das Vertrauen der herrschenden Autoritäten einzuschleichen? War es nur sein händelsüchtiges Naturell, was ihn dazu trieb? Warum dann

neben der Satyre die mühsame und zeitraubende Arbeit der Uebersetzungen und Auszüge? Geld konnte ein so geschickter und gewandter Mann in der ärztlichen Praxis ohne Zweifel besser und leichter verdienen. Oder wollte Lamettrie vielleicht auch durch seine medicinischen Schriften sein Gewissen betäuben? Der ganze Gedanke einer persönlichen Rechtfertigung liegt seinem Wesen so fern, wie möglich. Vor wem sollte er sich denn auch rechtfertigen? Vor dem Volk, das er, wie die meisten jener französischen Philosophen für eine gleichgültige Masse ansah, die für den freien Gedanken noch nicht reif ist? Vor einer Umgebung, in welcher er mit seltenen Ausnahmen nur Leute fand, welche die Ausschweifungen der Sinnlichkeit ebensosehr liebten als er und sich nur hüteten Bücher darüber zu schreiben? Oder endlich gar vor sich selbst? In seiner ganzen Schriftstellerei zeigt sich nur heitere Zufriedenheit und Selbstgenügsamkeit ohne eine Spur von jener Dialektik der Leidenschaften, die sich in einem zerrissenen Herzen entwickelt. Man mag Lamettrie schamlos und leichtfertig nennen, so sind das erhebliche Vorwürfe, aber sie entscheiden nicht im mindesten über die ganze Bedeutung der Person. Es sind uns von ihm keine besonderen Schlechtigkeiten bekannt. Er hat weder seine Kinder ins Findelhaus geschickt, wie Rousseau, noch zwei Bräute betrogen, wie Swift; er ist weder der Bestechung für schuldig erklärt, wie Baco, noch ruht der Verdacht der Urkundenfälschung auf ihm, wie auf Voltaire. In seinen Schriften wird allerdings das Verbrechen wie eine Krankheit entschuldigt, aber nirgendwo wird es, wie in Mandevilles berüchtigter Bienenfabel empfohlen.[75]) Mit vollem Recht kämpft Lamettrie gegen die gefühllose Roheit der Rechtspflege, und wenn er den Arzt an die Stelle des Theologen und des Richters setzen will, so kann man darin einen Irrthum finden, aber keine Beschönigung des Verbrechens; denn Niemand findet die Krankheit schön. Es ist in der That zu verwundern, das bei dem ungeheuren Ingrimm, der sich allenthalben gegen Lamettrie erhob, nicht einmal eine einzige positive Beschuldigung gegen sein Leben ist vorgebracht worden. Alle Declamationen über die Schlechtigkeit dieses Menschen, den auch wir freilich nicht den Besten zugesellen mögen, sind einzig und allein aus seinen Schriften abstrahirt und diese Schriften haben bei aller tendenziösen Rhetorik und leichtfertigen Witzelei doch einen beträchtlichen Kern gesunder Gedanken.

Lamettrie's Moraltheorie, wie sie namentlich im „discours sur le bonheur“ niedergelegt ist, enthält schon alle wesentlichen Principien

jener Tugendlehre der Selbstliebe, wie sie von Holbach und Volney später systematisch ausgebildet wurde. Die Basis bildet die Beseitigung der absoluten Moral und ihre Ersetzung durch eine relative, auf Staat und Gesellschaft begründete, wie sie bei Hobbes und Locke erscheint. Damit verbindet Lamettrie die ihm eigenthümliche Lustlehre, welche von seinen französischen Nachfolgern wieder abgestreift und durch den vageren Begriff der Selbstliebe ersetzt wurde. Ein ferneres ihm eigenthümliches Element ist die grosse Bedeutung, welche er der Erziehung in Beziehung auf die Moral beilegt und seine damit zusammenhängende Polemik gegen die Gewissensbisse.

Bei den sonderbaren Zerrbildern, welche man von Lamettrie's Moral noch immer aufzutischen pflegt, wollen wir nicht unterlassen, die wesentlichsten Züge seines Systems hier kurz anzugeben.

Das Glück des Menschen ruht auf dem Lustgefühl, welches seiner Qualität nach in grober und feiner, kurzer und dauernder Lust überall dasselbe ist. Da wir nur Körper sind, so sind consequenter Weise auch die höchsten geistigen Genüsse ihrer Substanz nach körperliche Lust, aber dem Werthe nach sind die Lustempfindungen sehr verschieden. Das sinnliche Vergnügen ist intensiv aber kurz, das Glück, welches aus harmonischer Stimmung unsres ganzen Wesens fliesst, ruhig aber dauernd. Dieselbe Einheit in der Mannigfaltigkeit, welche in der ganzen Natur herrscht, findet sich also auch auf diesem Gebiete und jede Art der Lust und des Glückes muss daher als principiell gleichberechtigt anerkannt werden, wiewohl edlen und gebildeten Naturen andre Freuden zukommen, als niedrigen und gemeinen. Dieser Unterschied ist secundär, und bloss ihrem Wesen nach betrachtet, kommt die Lust nicht nur dem Unwissenden wie dem Gebildeten zu, sondern auch dem Bösen nicht minder als dem Guten (Vgl. Schiller: „Alle Guten, alle Bösen folgen ihrer Rosenspur“).

Empfindung ist eine wesentliche, Bildung nur eine accidentielle Eigenschaft des Menschen; es handelt sich daher vor Allem darum, ob der Mensch unter allen Umständen glücklich sein kann, das heisst, ob sein Glück sich auf Empfindung und nicht auf Bildung gründet. Dies wird bewiesen durch die grosse Masse der Ungebildeten, welche sich in ihrer Unwissenheit glücklich fühlen und welche sich noch im Tode durch chimärische Hoffnungen trösten, die ihnen eine Wohlthat sind.

Die Reflexion kann die Lust erhöhen, aber nicht geben. Wer durch sie glücklich ist, hat ein höheres Glück, aber häufiger zerstört

sie dasselbe. Der eine fühlt sich durch blosse Naturanlage glücklich, der Andre geniesst Reichthum, Ruhm und Liebe und fühlt sich doch unglücklich, weil er unruhig, ungeduldig, eifersüchtig und ein Sclave seiner Leidenschaften ist. Der Opiumrausch bewirkt auf physischem Wege eine glücklichere Stimmung, als alle philosophischen Abhandlungen. Wie glücklich wäre ein Mensch, der sein ganzes Leben hindurch eine Stimmung haben könnte, wie dieser Rausch sie vorübergehend verleiht! Das Glück des Traumes, ja selbst das eines glücklichen Wahnsinns ist daher als ein wirkliches Glück anzuerkennen, zumal unser Wachen oft nicht viel mehr ist, als ein Traum. Geist, Wissen und Vernunft sind oft unnütz zum Glück, bisweilen schädlich. Sie sind ein hinzutretender Schmuck, dessen die Seele entbehren kann und die grosse Masse der Menschen, welche ihn wirklich entbehrt, ist dadurch vom Glück nicht ausgeschlossen. Die Sinnlichkeit des Glücks ist vielmehr das grosse Mittel, durch welches die Natur allen Menschen dasselbe Recht und denselben Anspruch auf Zufriedenheit gegeben und ihnen Allen in gleicher Weise die Existenz angenehm gemacht hat.

Bis hieher ungefähr (etwa ein Sechstel des Ganzen) scheint Hettner nach seinem Bericht, Literaturg. d. 18. Jahrh. II. S. 388 u. f., den „discours sur le bonheur" berücksichtigt zu haben, freilich auch in diesen Punkten mit Verwischung des logischen Bandes der Ideen. Wir haben aber hier nur die allgemeine Grundlage dieser Ethik und es verlohnt sich doch auch zu sehen, was für eine Tugendlehre auf dieser Basis errichtet wird. Doch vorher noch ein Wort über die Basis selbst!

Man wird schon aus dem Obigen herausfinden, dass Lamettrie die sinnliche Lust nur deshalb obenan stellt, weil sie die allgemeine ist. Was wir unter geistigen Genüssen verstehen, wird nicht etwa seinem objectiven Wesen nach geleugnet, noch weniger nach seinem Werthe für das Individuum und im Individuum tiefer gestellt als die sinnliche Lust, sondern es wird einfach unter das allgemeine Wesen der letzteren subsumirt; es wird als ein Specialfall behandelt, der in der allgemeinen und principiellen Betrachtung nicht die gleiche Bedeutung haben kann, wie das allgemeine Princip selbst, dessen relativ höherer Werth aber nirgend angefochten wird. — Vergleichen wir damit einen Ausspruch von Kant! „Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen, dass alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, welche ästhetische Ideen erwecken,

animalische, d. h. körperliche Empfindung sei; ohne dadurch dem geistigen Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfniss desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des Geschmacks im mindesten Abbruch zu thun.“ 76) Hier haben wir Rechtfertigung und Kritik neben einander. Lamettrie's Ethik ist verwerflich, weil sie Lustlehre ist, nicht weil sie auch solche Genüsse, welche durch Begriffe vermittelt sind, auf sinnliche Lust zurückführt.

Lamettrie erörtert nun zunächst genauer das Verhältniss von Glück und Bildung und findet, dass die Vernunft nicht an sich dem Glücke feindlich ist, sondern nur durch die dem Denken sich anheftenden Vorurtheile. Von diesen befreit, auf Erfahrung und Beobachtung gestützt, ist vielmehr die Vernunft auch eine Stütze unsres Glücks. Sie ist ein guter Führer, wenn sie selbst sich von der Natur führen lässt. Der Gebildete geniesst ein höheres Glück als der Unwissende. 77) Hier haben wir auch den ersten Grund der Wichtigkeit der Erziehung. Zwar ist die natürliche Organisation die erste und wichtigste Quelle unsres Glücks, aber die Erziehung ist die zweite, ebenfalls höchst wichtige. Sie vermag die Mängel unsrer Organisation mit ihren Vorzügen auszugleichen; ihr erster und höchster Zweck ist aber, durch die Wahrheit die Seele zu beruhigen. Es wird kaum nöthig sein beizufügen, dass Lamettrie hier, wie Lucrez, vor allen Dingen auch die Beseitigung des Unsterblichkeitsglaubens im Auge hat. Er giebt sich dabei besondere Mühe, zu zeigen, dass Seneca 78) und Descartes im Grunde gleicher Meinung gewesen seien. Der letztere namentlich erhält hier wieder grosse Lobsprüche; was er wegen der Theologen, die ihn zu verderben suchten, nicht habe lehren dürfen, das habe er wenigstens so vorbereitet, dass geringere aber kühnere Geister nach ihm die Consequenz von selbst hätten finden müssen.

Um nunmehr von dieser eudämonistischen Grundlage zu einem Tugendbegriff zu gelangen, benutzt Lamettrie den Staat und die Gesellschaft, jedoch in einer von Hobbes 79) wesentlich abweichenden Weise. Er stimmt mit diesem darin überein, dass es Tugend in einem absoluten Sinne des Wortes nicht gebe, dass nur relativ, und zwar in seiner Beziehung zur Gesellschaft etwas gut und böse zu nennen sei. An die Stelle des starren Gebotes durch den Willen des Leviathan tritt aber hier die freie Beurtheilung von Wohl und Weh der Gesellschaft durch das Individuum. Der Unterschied von Legalität

und Moralität, welcher bei Hobbes gänzlich verschwindet, tritt hier wieder in seine Rechte, jedoch so, dass Gesetz und Tugend insofern aus der gleichen Quelle fliessen, als beide gewissermassen politische Institutionen sind. Das Gesetz ist da, um die Bösen zu schrecken und in Schranken zu halten; die Begriffe von Tugend und Verdienst sind der Reiz für die Guten, ihre Kräfte dem Gemeinwohl zu widmen.

Hier haben wir in der Art, wie Lamettrie die Förderung des Gemeinwohls durch das Gefühl für Ehre schildert, den ganzen Kern der Moraltheorie, welche Helvetius später so breit entwickelte, vor uns. Auch das wichtigste Moralprincip, auf welches der Materialismus sich stützen kann, das Princip der Sympathie findet Erwähnung, aber nur beiläufig. „Man bereichert sich gewissermassen durch Wohlthun und man nimmt Theil an der Freude, welche man verursacht.“ Die Beziehung auf das Ich verhindert Lamettrie, die allgemeine Wahrheit, welche er hier streift, in ihrem vollen Umfange zu erkennen. Wie ungleich reiner und schöner äussert sich Volney später im „Katechismus des französischen Bürgers!“ Die Natur, heisst es da, hat den Menschen für die Gesellschaft organisirt. „Indem sie ihm Empfindungen gab, organisirte sie ihn so, dass die Empfindungen Anderer in ihm selbst sich spiegeln, und Mitempfindungen von Vergnügen, von Schmerz, von Theilnehmung erregen, welche ein Reiz und ein unauflösliches Band der Gesellschaft sind.“ Freilich der „Reiz“ fehlt hier auch nicht als Band zwischen der Sympathie und dem Princip der Selbstliebe, welches die ganze Reihe dieser französischen Moraltheoretiker von Lamettrie an nun einmal für unerlässlich hielt. — Mit kühner Sophistik leitet Lamettrie sogar die Verachtung der Eitelkeit, in welcher er den Gipfel der Tugend erkennt, aus der Eitelkeit ab. Das wahre Glück, lehrt er, muss aus uns selbst, nicht von Andern kommen. Es ist gross, wenn man die hundertstimmige Göttin zu Diensten hat, ihr Schweigen zu gebieten und sich selbst sein Ruhm zu sein. Wer gewiss ist, an Werth seine ganze Vaterstadt aufzuwiegen, verliert nichts an Ruhm, wenn er den Beifall seiner Mitbürger ablehnt und sich auf seine Selbstachtung beschränkt.

Es ist, wie man sieht, nicht die lauterste Quelle, aus welcher die Tugenden abgeleitet werden, aber die Tugenden sind doch vorhanden und anerkannt, und man hat keinen Grund anzunehmen,

dass Lamettrie es damit nicht ernst gemeint habe. Wie aber sieht es mit seiner berüchtigten Entschuldigung oder gar Empfehlung der Laster aus?

Lamettrie erklärt von seinem Standpunkte ganz richtig, der ganze Unterschied zwischen den Guten und den Schlechten bestehe darin, dass bei jenen das öffentliche Interesse über das private überwiegt, bei diesen umgekehrt. Beide handeln mit Nothwendigkeit. Daraus glaubt nun Lamettrie folgern zu müssen, dass die Reue schlechthin verwerflich sei, weil sie nur die Ruhe des Menschen beeinträchtige, ohne auf sein Handeln Einfluss zu üben.

Es ist interessant, wie hier gerade, am schlimmsten Punkt seines Systems, sich offenbar ein Widerspruch mit seinen eignen Grundsätzen eingeschlichen hat, und hier finden dann auch die Vorwürfe gegen seinen persönlichen Charakter am meisten Nahrung. Zeigen wir, um ihn weder zu gut noch zu schlecht erscheinen zu lassen, wie er zu seiner Polemik gegen die Gewissensbisse gekommen ist! — Der Ausgangspunkt war offenbar die Beobachtung, dass uns Bedenken und Gewissensbisse in Folge unserer Erziehung oft bei Dingen anwandeln, welche der Philosoph nicht als verwerflich betrachten kann. Man hat dabei natürlich zunächst an das gesammte Verhalten des Individuums gegenüber der Religion und der Kirche zu denken, sodann aber vor allen Dingen an die vermeintlich harmlosen sinnlichen Genüsse, besonders in der geschlechtlichen Liebe. Auf diesem Gebiete ging nun einmal den französischen Schriftstellern dieses Zeitraums, Lamettrie an der Spitze, das feinere Unterscheidungsvermögen ab, weil in der einzigen Gesellschaft, welche sie kannten, die Segnungen einer strengeren Ordnung des Familienlebens und der davon unzertrennlichen grösseren Sittenreinheit ohnehin verloren und fast vergessen waren. Die excentrischen Gedanken einer systematischen Belohnung der Tugend und Tapferkeit durch den Genuss der schönsten Frauen, welche Helvetius empfiehlt, finden bei Lamettrie ihr Vorspiel in der Klage, dass die Tugend einen Theil ihres natürlichen Lohnes durch unnütze und unbegründete Bedenklichkeiten einbüsse. Die Verallgemeinerung dieses Satzes stützt sich sodann auf die Bezeichnung der Gewissensbisse als Rechte eines früheren moralischen Zustandes, der gegenwärtig keine wahre Bedeutung mehr für uns hat.

Hier übersieht aber Lamettrie offenbar, dass er ausdrücklich

der Erziehung die höchste Bedeutung für den einzelnen, wie für die Gesellschaft beigelegt hat; und zwar in zwei Stufen. Zunächst dient die Erziehung, wie wir schon erwähnten, zur Verbesserung der Organisation des Individuums. Sodann aber schreibt Lamettrie auch der Gesellschaft das Recht zu, um des Gesammtwohls willen durch die Erziehung die Ausbildung derjenigen Vorstellungen zu befördern, welche den Einzelnen dazu bringen, der Gesammtheit zu dienen und im Dienste der Gesammtheit, sogar unter persönlichen Opfern, sein Glück zu finden.

Wie nun aber der Gute das volle Recht hat, diejenigen Gewissensbisse in sich auszurotten, welche aus einer schlechten, die sinnlichen Genüsse mit Unrecht verdammenden Erziehung herrühren, so wird der Schlechte, welchem Lamettrie immer noch so viel Glück gönnen möchte, als für ihn möglich ist, zur Beseitigung aller und jeder Gewissensbisse aufgefordert, weil er ja doch einmal nicht anders handeln könne und die strafende Gerechtigkeit ihn mit oder ohne seine Gewissensbisse doch früher oder später ereilen werde.

Hier ist offenbar nicht nur durch die plumpe Eintheilung der Menschen in „gute“ und „schlechte“ gefehlt, wobei die unendliche Mannigfaltigkeit der psychologischen Combinationen guter und schlechter Motive übersehen wird, sondern es ist auch die psychologische Causalität für die Gewissensbisse der Schlechten aufgehoben, während sie bei den Guten angenommen wird. Kann es vorkommen, dass diese sich durch einen Rest der anerzogenen Moral von harmlosen Genüssen abhalten lassen, so muss es offenbar auch möglich sein, dass die Schlechten durch einen gleichen Rest anerzogener Empfindungen sich von schlechten Thaten abhalten lassen. Auch ist evident, dass die im ersten Falle empfundene Reue zu einem hemmenden Motive im zweiten werden kann. Dies aber muss Lamettrie leugnen, oder übersehen, um zu seiner radicalen Verwerfung aller Reue gelangen zu können.

Eine bessere Frucht seines Systems ist die, dass er humane und möglichst milde Strafe verlangt. Die Gesellschaft muss um ihrer Erhaltung Willen die Schlechten verfolgen, aber sie soll ihnen nicht mehr Uebles zufügen, als durch diesen Zweck gefordert wird. — Endlich sei noch bemerkt, dass Lamettrie seinem System auch dadurch mehr Rundung zu geben versucht, dass er behauptet, das Vergnügen mache den Menschen heiter, fröhlich und gefällig

und sei also schon an sich ein wirksames Band der Gesellschaft, während die Entsagung den Charakter rauh, intolerant und also ungesellig mache.

Man mag über dies Moralsystem urtheilen wie man will, so kann man doch nicht leugnen, dass es durchdacht und reich an Gedanken ist, die ihre Bedeutung schon dadurch bewähren, dass sie später in breiter systematischer Ausführung bei Andern wiederkehren und das Interesse der Zeitgenossen lebhaft in Anspruch nehmen. Inwiefern sich Männer wie Holbach, Helvetius, Volney bewusst waren, aus Lamettrie geschöpft zu haben, können wir nicht untersuchen. Sicher ist wohl, dass sie ihn alle gelesen haben und dass sie alle glaubten, weit über ihm zu stehen. Auch liegen in der That viele dieser Gedanken so im Charakter der Zeit, dass man zwar Lamettrie die Priorität, aber nicht die Originalität mit Sicherheit zuschreiben kann. Wie vieles von solchen Dingen circulirt mündlich, bevor es jemand wagt niederzuschreiben und drucken zu lassen! Wie vieles verbirgt sich in Werken verschiedenster Art in versteckter Ausdrucksweise, in hypothetischer Form, scheinbar scherzhaft hingeworfen, wo man es niemals gesucht hätte! Vor allen ist Montaigne für die französische Literatur eine fast unerschöpfliche Fundgrube verwegener Ideen und Lamettrie beweist durch seine Citate, dass er ihn fleissig gelesen hat. Nimmt man noch Bayle und Voltaire hinzu, von denen der letztere freilich erst nach Lamettrie's Auftreten seine radicalere Richtung eingeschlagen hat, so wird man leicht einsehen, dass es eines besonderen Studiums bedürfte, um überall festzustellen, was Reminiscenz, was eigner Gedanke Lamettrie's ist. So viel darf man dagegen mit gutem Gewissen behaupten, dass kaum ein Schriftsteller dieser Zeit weniger als er darauf ausgeht, sich mit fremden Federn zu schmücken. So selten wir genaue Citate bei ihm finden, so häufig finden wir, dass er wenigstens mit einem Wort, mit einer Andeutung seine Vorgänger nennt; vielleicht eher beflissen, sich Gesinnungsgenossen zu machen, wo er allein steht, als umgekehrt, sich als Original hinzustellen, wo er es nicht ist.

Leicht musste übrigens ein Schriftsteller wie Lamettrie auf die verwegensten Ideen kommen, da er verwegne, die gewöhnliche Denkweise beleidigende Aussprüche nicht nur nicht scheut, sondern geradezu sucht. Man kann in dieser Beziehung keinen grösseren Gegensatz finden, als zwischen der Parrhesie Montaigne's und der-

jenigen Lamettrie's. Montaigne erscheint uns bei seinen gewagtesten Sätzen fast immer naiv und deshalb liebenswürdig. Er plaudert, wie ein Mensch, der nicht die entfernteste Absicht hat, irgend Jemanden zu verletzen, und dem plötzlich eine Aeusserung entschlüpft, deren Tragweite er selbst gar nicht zu bemerken scheint, während sie den Leser erschreckt oder in Staunen setzt, sobald er sie fixirt und bei ihr verweilt. Lamettrie ist nirgend naiv. Studirte Effecthascherei ist sein schlimmster Fehler, aber auch derjenige Fehler, der sich am meisten gerächt hat, weil er seinen Gegnern die Entstellung des eigentlichen Gedankens sehr leicht macht. Selbst anscheinende Widersprüche in seinen Behauptungen erklären sich (abgesehen von jener verstellten Selbstbekämpfung, die er der Anonymität wegen oft aufführt) sehr häufig aus dem übertriebenen Ausdruck eines Gegensatzes der gar nicht als Verneinung, sondern nur als theilweise Einschränkung zu verstehen ist.

Die gleiche Eigenschaft macht diejenigen Producte Lamettrie's so besonders widerwärtig, in denen er eine gewissermassen poetische Verherrlichung der Wollust gesucht hat. Schiller sagt von den Freiheiten der Poesie gegenüber den Gesetzen des Anstandes: „nur die Natur kann sie rechtfertigen" und „nur die schöne Natur kann sie rechtfertigen". In beiden Beziehungen sind durch die blosse Anlegung dieses Massstabes Lamettrie's „volupté" und „l'art de jouir" als Literaturprodukte aufs schärfste gerichtet. Ueberweg sagt mit Recht von diesen Werken, dass sie „in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise" den sinnlichen Genuss zu rechtfertigen suchen [80]). Ob auch der Mensch in sittlicher Hinsicht schärfer zu beurtheilen ist, wenn er dergleichen, einem Princip zu liebe, erkünstelt, als wenn es mit natürlichem Behagen aus seiner Feder strömt, lassen wir dahingestellt.

Auf alle Fälle brauchen wir es Friedrich dem Grossen nicht so sehr zu verübeln, dass er sich dieses Mannes annahm, und ihn, als ihm selbst in Holland der Aufenthalt verboten wurde, nach Berlin berufen liess, wo er Vorleser des Königs wurde, eine Stelle an der Academie erhielt, und seine ärztliche Praxis wieder aufnahm. „Der Ruf eines Philosophen und eines Unglücklichen", sagt der König in seinem éloge, „genügten um Herrn Lamettrie ein Asyl in Preussen zu verschaffen". Er liess also den „Homme machine" und die Naturgeschichte der Seele als Philosophie gelten. Wenn er selbst später sich über Lamettrie's Werke sehr gering-

schätzig äusserte, so hat er dabei ohne Zweifel hauptsächlich jene eben erwähnten Producte im Auge; seinen persönlichen Charakter beurtheilte der König nicht nur in jener officiellen Gedächtnissrede, sondern auch in vertraulichen Aeusserungen durchaus günstig. Dies fällt um so mehr in's Gewicht, da Lamettrie, wie wir wissen, sich am Hofe viele Freiheiten herausnahm und sich in Gesellschaft des Königs sehr ungezwungen gehen liess.

Am meisten hat Lamettrie seiner Sache durch seinen Tod geschadet. Hätte der neue Materialismus nur Vertreter gehabt, wie Gassendi, Hobbes, Toland, Diderot, Grimm und Holbach, so würde den Fanatikern, die so gern ihre Urtheile auf verschwindende Einzelnheiten begründen, eine erwünschte Gelegenheit zu Verdammungsurtheilen über den Materialismus entgangen sein. Kaum war Lamettrie seines neuen Glückes am Hofe Friedrichs des Grossen einige Jahre froh geworden, als der französische Gesandte, Tirconnel, den jener von einer schweren Krankheit glücklich geheilt hatte, ein Genesungsfest veranstaltete, welches den leichtsinnigen Arzt ins Grab stürzte. Er soll in prahlerischer Schaustellung seiner Genussfähigkeit und wohl auch im Trotz auf seine Gesundheit eine ganze Trüffelpastete verzehrt haben, worauf er sofort unwohl wurde und im Hause des Gesandten an einem hitzigen Fieber unter heftigem Delirium starb. Dieser Fall machte um so grösseres Aufsehen, als damals gerade auch die Euthanasie der Atheisten zu den lebhaft besprochenen Zeitfragen gehörte. Im Jahre 1712 war ein französisches Werk erschienen, als dessen Hauptverfasser man Deslandes angiebt, in dem ein Verzeichniss der grossen Männer gegeben wird, die unter Scherzen gestorben sind. Das Buch war 1747 in deutscher Uebersetzung erschienen und stand in frischem Angedenken. So mangelhaft es war, so erhielt es doch eine gewisse Bedeutung durch seine Opposition gegen die gewöhnliche orthodoxe Lehre, welche nur den Tod in Verzweiflung oder im Frieden mit der Kirche anerkennt. Wie man darüber hin und her disputirte, ob ein Atheist sittlich leben könne, und ob also — nach Bayles Hypothese — ein Staat von Atheisten möglich sei, so stritt man auch über die Frage, ob ein Atheist ruhig sterben könne. Ganz entgegen der Logik, welche die einzige negative Instanz, wo es sich um die Bildung eines allgemeinen Satzes handelt, über eine ganze Reihe positiver stellt, pflegt das Vorurtheil in solchen Fällen einen einzigen seiner Behauptung günstigen Fall mehr zu beachten als alle un-

günstigen. Lamettrie's Hinscheiden im Fieberdelirium in Folge des Verschlingens einer grossen Trüffelpastete ist aber ein Gegenstand, der geeignet ist, den engen Horizont eines Fanatikers so vollständig auszufüllen, dass keine andre Vorstellung mehr Platz hat. Uebrigens ist die ganze Geschichte, welche so viel Aufsehen gemacht hat, was die Hauptsache betrifft, nämlich die eigentliche Todesursache noch nicht einmal über den Zweifel erhaben. Friedrich der Grosse sagt in der Gedächtnissrede über seinen Tod nur: „Herr Lamettrie starb im Hause des Milord Tirconnel, des französischen Bevollmächtigten, dem er das Leben wieder gegeben hatte. Es scheint, dass die Krankheit, wohl wissend mit wem sie es zu thun hatte, die Geschicklichkeit besass, ihn zuerst beim Gehirn anzupacken, um ihn desto sicherer umzubringen. Er zog sich ein hitziges Fieber mit heftigem Delirium zu. Der Kranke war gezwungen, zu der Wissenschaft seiner Collegen seine Zuflucht zu nehmen, und er fand darin nicht die Hülfe, welche er so oft, sowohl für sich als für das Publicum, in seinen eignen Kenntnissen gefunden hatte." Ganz anders freilich äussert sich der König in einem vertraulichen Briefe an seine Schwester, die Markgräfin von Bayreuth [81]). Hier wird erwähnt, dass sich Lamettrie durch Verzehren einer Fasanpastete eine Indigestion zugezogen habe. Als eigentliche Todesursache scheint jedoch der König einen Aderlass zu betrachten, den Lamettrie sich selbst verordnete, um den deutschen Aerzten, mit denen er über diesen Punkt im Streite lag, die Zweckmässigkeit des Aderlasses in diesem Falle zu beweisen.

III. Das System der Natur.

Wenn es in unserm Plane läge, den einzelnen Verzweigungen materialistischer Weltanschauung durch alle Windungen zu folgen, die grössere oder geringere Consequenz der Denker und Schriftsteller zu prüfen, die bald dem Materialismus nur gelegentlich huldigen, bald sich in langsamer Entwickelung ihm mehr und mehr nähern, bald endlich entschieden materialistische Gesinnungen nur gleichsam wider Willen verrathen: so würde keine Epoche uns einen so reichen Stoff bieten, als die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, und kein Land würde in unserer Darstellung einen

breiteren Raum einnehmen, als Frankreich. Da ist vor Allen Diderot, der Mann voll Geist und Feuer, der so oft als Haupt und Heerführer der Materialisten genannt wird, während er doch nicht nur einen langen Entwickelungsgang brauchte, bevor er zu einem Standpunkt gelangte, den man wirklich als Materialismus bezeichnen kann, sondern auch bis zum letzten Augenblick in einer Gährung blieb, die ihn nicht zur Abrundung und Klärung seiner Ansichten gelangen liess. Diese edle Natur, welche alle Tugenden und Fehler des Idealisten in sich hegte, vor allen Dingen den Eifer für das Wohl des Menschen, aufopfernde Freundesliebe und einen unerschütterlichen Glauben an das Gute, Schöne und Wahre und an die Vervollkommnung der Welt, wurde wie wir schon oben gezeigt haben, durch den Strom der Zeit gleichsam wider Willen dem Materialismus entgegengetrieben. Diderots Freund und Arbeitsgenosse, D'Alembert, war dagegen schon weit über den Materialismus hinaus, indem er sich „versucht fühlte zu meinen, dass Alles, was wir sehen, nur Sinneserscheinung sei, dass es Nichts ausser uns giebt, was dem, was wir zu sehen glauben, entspricht." Er hätte für Frankreich werden können, was Kant für die Weltgeschichte geworden ist, wenn er diesen Gedanken festgehalten und nur einigermassen über das Niveau einer skeptischen Anwandlung erhoben hätte. So aber ist er nicht einmal der „Protagoras" geworden, zu dem ihn Voltaires Scherz zu machen suchte. Der rücksichtsvolle und zurückhaltende Buffon, der verschlossene und diplomatische Grimm, der eitle und oberflächliche Helvetius: sie alle stehn dem Materialismus nahe, ohne uns jene festen Gesichtspunkte und jene folgerichtige Durchführung eines Grundgedankens darzubieten, durch welche Lamettrie bei aller Frivolität des Ausdrucks sich auszeichnete. Wir müssten Buffon als Naturforscher erwähnen, und vor allen Dingen auch auf Cabanis, den Vater der materialistischen Physiologie hier näher eingehen, wenn es nicht unser Endzweck mit sich brächte, rasch den entscheidenden Boden zu betreten und der geschichtlichen Darlegung der Grundfragen, um die es sich handelt, erst später einen Blick in die speciellen Wissenschaften folgen zu lassen. So scheint es berechtigt, wenn wir gerade jene Periode zwischen dem Erscheinen des homme machine und des système de la nature, welche dem Literarhistoriker eine so reiche Ausbeute gewährt, nur beiläufig berühren und sofort zu dem Werke übergehen, welches

man oft als den Codex oder als die Bibel des gesammten Materialismus bezeichnet hat.

Das System der Natur mit seiner geraden, ehrlichen Sprache, seinem fast deutschen Gedankengang und seiner doctrinären Ausführlichkeit gab auf einmal das klare Resultat aller jener geistreich gährenden Zeitgedanken, und dies Resultat in seiner starren Geschlossenheit stiess selbst diejenigen zurück, welche zu seiner Erzielung am meisten beigetragen hatten. Lamettrie hatte hauptsächlich Deutschland erschreckt. Das System der Natur erschreckte Frankreich. Wirkte dort die Frivolität mit, die dem Deutschen in innerster Seele zuwider ist, so hatte hier der lehrhafte Ernst des Buches gewiss seinen Antheil an der Entrüstung, der es begegnete. Einen grossen Unterschied aber machte die Zeit des Erscheinens im Verhältniss zu dem ganzen Stand der Geistesthätigkeit beider Nationen. Frankreich näherte sich der Revolution, während man in Deutschland der Blüthezeit der Literatur und Philosophie entgegenging. Im System der Natur finden wir schon den schneidenden Luftzug der Revolution.

Es war im Jahre 1770, als das Werk unter dem Titel: Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral, angeblich in London, in Wirklichkeit aber in Amsterdam erschien. Es trug den Namen des seit zehn Jahren verstorbenen Mirabaud, und zum Ueberfluss noch eine kurze Skizze über das Leben und die Schriften dieses Mannes, welcher Secretair der Academie gewesen war. Niemand glaubte an diese Autorschaft; aber merkwürdiger Weise errieth auch Niemand den wahren Ursprung des Buches, obwohl es aus dem eigentlichen Mittelpunkt des materialistischen Heerlagers hervorgegangen war und im Grunde nur ein Glied in einer langen Kette schriftstellerischer Erzeugnisse eines ebenso originellen als bedeutenden Mannes bildete.

Paul Heinrich Dietrich von Holbach, ein reicher deutscher Baron, zu Heidelsheim in der Pfalz 1723 geboren, war schon in früher Jugend nach Paris gekommen und hatte gleich seinem Landsmanne Grimm, mit dem er eng befreundet war, sich ganz in die französische Nationalität hineingelebt. Betrachtet man den Einfluss, den diese beiden Männer auf ihre Umgebung ausübten, und vergleicht man die Charaktere des heitern und geistreichen Kreises, der sich um Holbachs gastlichen Heerd zu versammeln pflegte, so sieht man leicht, dass den beiden Deutschen in den philosophischen

Fragen, die hier erörtert wurden, eine tonangebende Rolle von Haus aus zuzuschreiben ist. Still, zäh und unverwandt, wie selbstbewusste Steuerleute sitzen sie in diesem Strudel aufbrausender Talente. Mit der Rolle der Beobachter verbinden sie, jeder in seiner Weise, einen tiefgreifenden Einfluss, der um so unwiderstehlicher ist, je unmerklicher er sich vollzieht. Holbach insbesondere schien fast nur der ewig gutmüthige und freigebige maître d'hôtel der philosophischen Kreise, von dessen Humor und Herzensgüte Jeder eingenommen wurde, dessen Wohlthätigkeit, dessen häusliche und gesellschaftliche Tugenden, dessen bescheidenen, schlichten Sinn inmitten des Ueberflusses man um so freier bewunderte, je mehr jedes Talent in seiner Nähe die vollste Anerkennung fand, ohne dass Holbach selbst auf irgend eine andere Rolle, als auf die des liebenswürdigen Wirthes Anspruch gemacht hätte. In dieser Bescheidenheit des Mannes liegt auch eigentlich der wesentlichste Grund der Thatsache, dass man sich so schwer entschliessen konnte, Holbach selbst als den Verfasser des Buches, welches die gebildete Welt in Aufruhr versetzte, zu betrachten. Selbst als es längst feststand, dass das Werk aus seinem engern Kreise hervorgegangen sei, wollte man die eigentliche Autorschaft noch bald dem Mathematiker Lagrange zuschreiben, der als Hauslehrer in Holbachs Familie gewirkt hatte, bald Diderot, bald einer systematischen Vereinigung mehrerer Kräfte. Es ist jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen, dass Holbach der wahre Verfasser ist, obwohl bei der Ausführung einzelner Abschnitte auch Lagrange, der Fachmann, Diderot, der Meister des Stils, und Naigeon, ein literarischer Gehülfe Diderots und Holbachs, betheiligt waren.[82]) Holbach war nicht nur der eigentliche Verfasser des Ganzen, sondern namentlich auch der systematische Kopf, der die Arbeit beherrschte und die Richtung angab. Auch besass Holbach keineswegs blos seine Tendenz, sondern er beherrschte eine reiche Fülle naturwissenschaftlicher Kenntnisse. Er hatte namentlich auch Chemie studirt, Artikel aus diesem Fach für die Encyclopädie geliefert und mehrere chemische Werke aus dem Deutschen ins Französische übersetzt. „Es verhielt sich mit seiner Gelehrsamkeit,“ schreibt Grimm, „wie mit seinem Vermögen. Nie hätte man es geahnt, hätte er es verbergen können, ohne seinem eigenen Genuss und besonders dem Genuss seiner Freunde zu schaden.“

Holbachs übrige Schriften[83]), deren eine grosse Reihe ist, be-

handeln grösstentheils dieselben Fragen, wie das System der Natur; zum Theil, wie in der Schrift: Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux Idées surnaturelles (1772), in populärer Form und mit der bestimmten Absicht auf die Massen zu wirken. Auch die politische Richtung Holbachs war klarer und bestimmter, als die der meisten seiner französischen Genossen, obwohl er sich nicht für eine bestimmte Staatsform entscheidet. Die unklare Schwärmerei für die auf so ganz unübertragbaren Verhältnissen ruhenden Einrichtungen Englands theilt er nicht. Mit ruhiger, leidenschaftsloser Gewalt entwickelt er das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, die Verpflichtung aller Obrigkeiten, sich diesem Recht zu beugen und dem Lebenszweck der Nationen zu dienen, das Verbrecherische jeder gegen die Volkssouverainetät gerichteten Anmassung und die Nichtigkeit aller Verträge, Gesetze und Rechtsformen, welche solche verbrecherischen Anmassungen einzelner zu stützen suchen. Das Recht der Völker auf Revolution in entarteten Zuständen gilt ihm wie ein Axiom, und hierin traf er genau den Nagel auf den Kopf.

Holbachs Ethik ist ernst und rein, obwohl er nicht über den Begriff der Glückseligkeit hinausgeht. Es fehlt ihr die Innigkeit und der poetische Hauch, welcher Epikurs Lehre von der Harmonie des Gemüthslebens beseelt; dagegen nimmt sie einen bedeutenden Anlauf dazu, den Standpunkt des Individuums zu überwinden und die Tugenden vom Standpunkte des Staates und der Gesellschaft zu begründen. Wo wir im System der Natur eine frivole Wendung zu finden meinen, da liegt nicht sowohl das oberflächliche und leichtfertige Spielen mit dem Sittlichen selbst zu Grunde — und das wäre doch eigentlich das Frivole — als vielmehr die völlige Verkennung des sittlichen und ideellen Gehaltes der überlieferten Institutionen, insbesondere der Kirche und des Offenbarungsglaubens. Folgt diese Verkennung schon aus dem unhistorischen Sinn des achtzehnten Jahrhunderts, so ist sie doch doppelt begreiflich unter einer Nation, welche, wie die französische damals, keine eigentliche Poesie hat; denn aus diesem Lebensquell sprudelt alles hervor, was eine tief im Wesen des Menschen begründete Kraft des Daseins und des Schaffens hat, ohne auf die verstandesmässige Rechtfertigung zu warten. So ist denn auch in Goethe's berühmtem Urtheil über das System der Natur die tiefste Kritik mit der grössten Ungerechtigkeit in naiver Selbstgewissheit des eignen Thuns und

Schaffens zu einer grossartigen Opposition des jugendfrischen deutschen Geisteslebens gegen die scheinbare „Greisenheit“ Frankreichs verschmolzen.

Das System der Natur zerfällt in zwei Theile, von denen der erste die allgemeinen Grundlagen und die Anthropologie enthält, der zweite — sofern dieser Ausdruck noch anwendbar ist — die Theologie. Gleich in der Vorrede zeigt sich, dass das Streben für die Glückseligkeit der Menschheit zu wirken der wahre Ausgangspunkt des Verfassers ist.

„Der Mensch ist unglücklich,“ beginnt die Vorrede, „bloss weil er die Natur misskennt. Sein Geist ist so von Vorurtheilen angesteckt, dass man glauben sollte, er sei für immer zum Irrthum verdammt; die Fesseln des Wahns, mit denen man von der Kindheit an ihn umschlingt, sind so mit ihm verwachsen, dass man sie nur mit der grössten Mühe ihm wieder nehmen kann.“ Zu seinem Unglück strebt er sich über die sichtbare Welt zu erheben und stets belehren ihn schmerzliche Erfahrungen über die Nichtigkeit seines Beginnens. Der Mensch verachtete das Studium der Natur, um Phantomen nachzujagen, die gleich Irrlichtern ihn blendeten und ihn ablenkten von dem einfachen Pfade der Wahrheit, ohne den er nicht zum Glücke gelangen kann. Es ist daher Zeit, in der Natur die Heilmittel gegen die Uebel zu suchen, in welche die Schwärmerei uns gestürzt hatte. — Es giebt nur eine Wahrheit und sie kann niemals schaden. — Vom Irrthum stammen die schmählichen Fesseln, mit denen Tyrannen und Priester allerwärts die Nationen zu fesseln vermochten; vom Irrthum stammte die Sclaverei, der die Nationen erlegen sind; vom Irrthum die Schrecken der Religion, die bewirkten, dass die Menschen in Furcht verdumpften oder in Fanatismus sich würgten für Chimären. Vom Irrthum stammt der eingewurzelte Hass und die grausamen Verfolgungen; das beständige Blutvergiessen und die empörenden Tragödien, deren Schauplatz die Erde werden musste im Namen der Interessen des Himmels.

Versuchen wir daher die Nebel der Vorurtheile zu verscheuchen und dem Menschen Muth und Achtung vor seiner Vernunft einzuflössen! Wer auf jene Träumereien nicht verzichten kann, möge wenigstens Andern verstatten, sich ihre Ansichten auf ihre Weise zu bilden und sich überzeugen, dass es für die Erdenbewohner hauptsächlich darauf ankomme, gerecht, wohlthätig und friedsam zu sein.

Fünf Capitel behandeln die allgemeine Grundlage der Naturbetrachtung. Die Natur, die Bewegung, der Stoff, die Gesetzmässigkeit alles Geschehens und das Wesen der Ordnung und des Zufalls sind die Gegenstände, an deren Untersuchung Holbach seine Fundamentalsätze anknüpft. Unter diesen Capiteln ist es besonders das letzte, welches durch seine schroffe Beseitigung jedes Restes von Theologie die Deisten von den Materialisten für immer trennte, und welches namentlich auch Voltaire zu heftigen Angriffen gegen das System der Natur veranlasste. —

Die *Natur* ist das grosse Ganze, dessen Theil der Mensch ist, und unter dessen Einflüssen er steht. *Wesen, die man jenseits der Natur setzt, sind jederzeit Geschöpfe der Einbildungskraft*, von deren Wesen wir uns ebensowenig eine Vorstellung machen können, als von ihrem Aufenthaltsort und ihrer Handlungsweise. Es giebt nichts und kann nichts geben jenseits des Kreises, der alle Wesen einschliesst. Der Mensch ist ein physisches Wesen *und seine moralische Existenz ist nur eine besondere Seite der physischen*, ein gewisser, aus seiner eigenthümlichen Organisation abgeleiteter Modus des Handelns.

Alles, was der menschliche Geist zur Verbesserung unserer Lage ersonnen hat, war nur eine Folge der Wechselwirkung zwischen den in ihn gelegten Trieben und der umgebenden Natur. Auch das Thier schreitet von einfachen Bedürfnissen und Formen zu immer zusammengesetzteren fort; ähnlich der Pflanze. Unmerklich wächst die Aloë durch eine Reihe von Jahren, bis sie endlich die Blüthen treibt, welche ein Vorbote ihres nahen Todes sind. Der Mensch als physisches Wesen handelt nach wahrnehmbaren sinnlichen Einflüssen; als moralisches Wesen nach Einflüssen, welche unsre Vorurtheile uns nicht erkennen lassen. Bildung ist Entwickelung; wie denn schon Cicero sagt: „Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura.“ An all unsern ungenügenden Begriffen ist Mangel an Erfahrung schuld und jeder Irrthum ist mit Schaden verknüpft. Aus Mangel an Kenntniss der Natur hat der Mensch sich Gottheiten gebildet, die alleiniger Gegenstand seiner Hoffnungen und Befürchtungen wurden, ohne zu bedenken, dass die Natur weder Hass noch Liebe kennt und fort und fort, bald Wohl bald Wehe bereitend, nach unwandelbaren Gesetzen wirkt. Die Welt zeigt uns allenthalben Nichts als Materie und Bewegung. Sie ist eine unendliche Kette von Ur-

sachen und Wirkungen; die mannigfaltigsten Stoffe stehen in beständiger Wechselwirkung, und ihre verschiedenen Eigenschaften und Zusammensetzungen bilden für uns das Wesen der Einzeldinge. Die Natur im weiteren Sinne ist also die Zusammenfassung der verschiedenen Stoffe in allen Einzeldingen überhaupt; im engern Sinne ist die Natur eines Dinges die Zusammenfassung seiner Eigenschaften und Wirkungsformen. Wenn daher gesagt wird, die Natur bringe eine Wirkung hervor, so soll damit nicht die Natur als Abstractum personificirt werden, sondern es soll nur gesagt sein, dass die betreffende Wirkung ein nothwendiges Resultat der Eigenschaften eines der Wesen ist, die das grosse Ganze bilden, welches wir sehen.

In der Lehre von der Bewegung steht Holbach ganz auf der Basis, welche Toland in der Abhandlung, die wir oben erwähnten, gelegt hat. Er definirt die Bewegung zwar schlecht[84]), aber er behandelt sie allseitig und gründlich, jedoch ohne jedes Eingehen auf die mathematischen Theorien, wie denn überhaupt in dem ganzen Werk, gemäss seiner praktischen Absicht, das Positive und Specielle vor Betrachtungen und Abstractionen zurücktritt. —

Jedes Ding ist vermöge seiner eigenthümlichen Natur auch zu gewissen Bewegungen fähig. So sind unsere Sinne fähig, Eindrücke von gewissen Objecten zu empfangen. Von keinem Körper können wir etwas wissen, wenn er nicht direct oder indirect eine Veränderung in uns hervorbringt. Alle Bewegung, die wir wahrnehmen, versetzt entweder einen ganzen Körper an einen andern Ort, oder sie findet zwischen den kleinsten Theilchen desselben Körpers statt und bringt Störungen oder Veränderungen hervor, die wir erst an den veränderten Eigenschaften des Körpers bemerken. Bewegungen solcher Art liegen auch dem Wachsen der Pflanzen und Thiere und der intellectuellen Erregung des Menschen zu Grunde.

Uebertragen heissen die Bewegungen, wenn sie von Aussen einem Körper aufgenöthigt werden; selbständig, wenn die Ursache der Bewegung in dem Körper selbst ist. Hieher rechnet man beim Menschen Gehen, Sprechen, Denken, obwohl wir bei genauerer Betrachtung finden können, dass es nach strengen Begriffen keine selbständigen Bewegungen giebt. — Der menschliche Wille wird durch äussere Ursachen bestimmt.

Die Mittheilung der Bewegung von einem Körper auf den andern ist nach nothwendigen Gesetzen geregelt. Alles im Universum ist beständig in Bewegung, und jede Ruhe ist nur scheinbar.[85])

Selbst das, was die Physiker „nisus“ genannt haben, ist nur durch Bewegung zu erklären. Wenn ein 500 Pfund schwerer Stein auf der Erde ruht, so drückt er jeden Augenblick mit seinem ganzen Gewicht, und empfängt einen Gegendruck der Erde. Man dürfte nur die Hand dazwischen legen, um zu sehen, wie der Stein Kraft genug entwickelt, um sie zu zerquetschen, trotz seiner scheinbaren Ruhe. Action ist nie ohne Reaction. Die sogenannten todten und die lebendigen Kräfte sind daher von derselben Art und entwickeln sich nur unter verschiedenen Umständen. Auch die dauerhaftesten Körper sind beständigen Veränderungen unterworfen. Die Materie und die Bewegung ist ewig, und die Schöpfung aus Nichts ist ein leeres Wort. Zu dem Ursprung der Dinge zurückgehen wollen, heisst nur die Schwierigkeiten hinausschieben und sie der Prüfung unserer Sinne entziehen. —

Was die Materie betrifft, so ist Holbach kein strenger Atomist. Er nimmt zwar elementare Theilchen an, erklärt jedoch das Wesen der Stoffe für unbekannt. Wir kennen nur einige ihrer Eigenschaften. Alle Modificationen der Materie sind Folge von Bewegung; diese verwandelt die Gestalt der Dinge, löst ihre Bestandtheile auf und nöthigt dieselben zur Entstehung oder Erhaltung von Wesen ganz anderer Art beizutragen.

Zwischen den sogenannten drei Reichen der Natur findet ein beständiger Austausch und Kreislauf der Theile der Materie statt. Das Thier erwirbt neue Kräfte durch Verzehrung von Pflanzen oder anderen Thieren; Luft, Wasser, Erde und Feuer dienen zu seiner Erhaltung. Dieselben Elemente aber unter andern Formen der Verbindung werden die Ursache seiner Auflösung, und alsdann werden dieselben Bestandtheile in neue Bildungen verarbeitet oder wirken zu neuen Zerstörungen.

Das ist der unwandelbare Gang der Natur; das ist der ewige Kreislauf, den Alles beschreiben muss, was existirt. In dieser Weise lässt die Bewegung die Theile des Universums entstehen, erhält sie eine Weile und zerstört sie allmählig, die einen durch die andern; während die Summe des Vorhandenen immer dieselbe bleibt. Die Natur erzeugt durch ihre verbindende Thätigkeit die Sonnen, welche in den Mittelpunkt eben so vieler Systeme treten; sie erzeugt die Planeten, die durch ihr eigenes Wesen gravitiren und ihre Bahnen um die Sonne beschreiben. Ganz allmählig verändert die Bewegung die einen wie die andern und sie wird viel-

leicht eines Tages die Theilchen wieder zerstreuen, aus denen sie die wunderbaren Massen gebildet hat, welche der Mensch während der kurzen Spanne seines Daseins nur im Vorübergehen erblickt"[86]).

Während übrigens Holbach so in den allgemeinen Sätzen ganz mit dem heutigen Materialismus übereinstimmt, steht er — ein Beweis, wie fern diese Abstractionen von der eigentlichen Bahn der Naturwissenschaft lagen — in seinen Ansichten vom Stoffwechsel noch ganz auf dem Boden der alten Zeit. Ihm ist noch das Feuer das Lebensprincip der Dinge. Wie bei Epikur, wie bei Lucrez und Gassendi sind auch bei ihm die Theilchen feuriger Natur bei allen Vorgängen des Lebens im Spiel und bringen, bald sichtbar, bald unter der übrigen Materie verborgen, eine Fülle von Erscheinungen hervor. Vier Jahre nachdem das System der Natur erschien, entdeckte Priestley den Sauerstoff, und während Holbach noch schrieb oder mit seinen Freunden seine Grundsätze erörterte, arbeitete Lavoisier schon an jener grossartigen Reihe von Versuchen, denen wir die wahre Lehre von der Verbrennung und damit eine ganz neue Grundlage jener Wissenschaft verdanken, welche auch Holbach studirt hatte. Dieser begnügte sich, wie Epikur, mit den logischen und sittlichen Resultaten der bisherigen Forschung; jener war von einer wissenschaftlichen Idee ergriffen, der er sein Leben widmete.

In der Lehre von der Gesetzmässigkeit alles Geschehens geht Holbach auf die Grundkräfte der Natur zurück. Attraction und Repulsion sind die Kräfte, von welchen alle Verbindung und Trennung der Theilchen in den Körpern herrührt; sie verhalten sich, wie schon Empedokles einsah, wie Liebe und Hass in der moralischen Welt. Auch diese Verbindung und Trennung ist nach strengsten Gesetzen geregelt. Manche Körper, die an und für sich keine Vereinigung zulassen, können durch vermittelnde Körper dazu gebracht werden. — Sein heisst nichts, als sich auf eine individuelle Art bewegen; sich erhalten heisst solche Bewegungen mittheilen oder empfangen, welche die Fortführung individueller Existenz bedingen. Der Stein leistet der Zerstörung Widerstand durch das blosse Zusammenhalten seiner Theile; die organisirten Wesen durch complicirte Mittel. Den Trieb der Erhaltung nennt die Physik Beharrungsvermögen, die Moral Selbstliebe.

Zwischen Ursache und Wirkung waltet die Nothwendigkeit in der moralischen wie in der physischen Welt. Staub- und Wasser-

theilchen bei Sturm und Wirbelwind bewegen sich mit derselben Nothwendigkeit, wie ein einzelnes Individuum in den stürmischen Bewegungen einer Revolution.

„In den schrecklichen Erschütterungen, welche bisweilen die politischen Gesellschaften ergreifen und nicht selten den Umsturz eines Reiches herbeiführen, giebt es keine einzige Handlung, kein Wort, keinen Gedanken, keine Willensregung, keine Leidenschaft in den Handelnden, die als Zerstörer oder als Schlachtopfer an der Revolution betheiligt sind, welche nicht nothwendig ist, welche nicht wirkt, wie sie wirken muss, welche nicht unfehlbar die Folgen zu Stande bringt, die sie nach der Stellung, welche die Handelnden in diesem moralischen Wirbelsturm einnehmen, zu Stande bringen muss. Dies würde einer Intelligenz offenbar sein, welche im Stande wäre, jede Wirkung und Gegenwirkung aufzufassen und zu würdigen, welche in Geist und Körper der Betheiligten vorgeht" [87]).

Holbach starb den 21. Juni 1789; wenige Tage, nachdem sich die Abgeordneten des dritten Standes als Nationalversammlung constituirt hatten. Die Revolution, welche seinen Freund Grimm wieder nach Deutschland verschlug und Lagrange oft genug in Lebensgefahr brachte, trat auf die Schwelle der Wirklichkeit, als der Mann verschied, der ihr so mächtig vorgearbeitet hatte, indem er sie als ein nothwendiges Naturereigniss betrachten lehrte.

Von besonderer Wichtigkeit ist endlich das Capitel von der Ordnung, gegen welches Voltaire seinen ersten erbitterten Angriff richtete [88]). Voltaire ist hier, wie so oft, der Vertreter des gemeinen Menschenverstandes, der mit seinen verschwommenen Gefühlsurtheilen und Verstandesdeclamationen gegenüber einer philosophischen Betrachtungsweise, und wäre es die niedrigste, ganz und gar bedeutungslos ist. Dennoch wird es dem Zweck unserer Schrift entsprechend sein, hier einmal Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen, um zu sehen, dass es ganz andrer Mittel bedarf, um über den Materialismus hinaus zu gelangen, als sie selbst dem gewandten und scharfsinnigen Voltaire zu Gebote standen.

Ursprünglich, sagt das System der Natur, bedeutete das Wort Ordnung nur die Art und Weise, ein Ganzes, dessen Seins- und Wirkungsformen mit den unsrigen eine gewisse Uebereinstimmung darbieten, in seinen einzelnen Beziehungen mit Leichtigkeit aufzu-

fassen. (Man bemerkt den bekannten Zeitfehler, wonach der strengere Begriff als der ursprüngliche genommen wird, während er in Wahrheit sich erst sehr spät entwickelt). Dann hat der Mensch seine eigenthümliche Anschauungsweise auf die Aussenwelt übertragen. Da aber in der Welt Alles gleich nothwendig ist, so kann es auch in der Natur nirgendwo einen Unterschied zwischen Ordnung und Unordnung geben. Beide Begriffe gehören nur unserm Verstande an; es entspricht ihnen, wie allen metaphysischen Begriffen, nichts ausser uns. Will man jene Begriffe doch auf die Natur anwenden, so kann man unter Ordnung nichts anderes verstehen, als die regelmässige Folge von Erscheinungen, welche von unabänderlichen Naturgesetzen herbeigeführt wird; die Unordnung dagegen bleibt ein relativer Begriff, welcher nur diejenigen Erscheinungen befasst, durch die ein einzelnes Wesen in der Form seines Daseins gestört wird, während doch eine Störung vom Standpunkte des grossen Ganzen betrachtet, gar nicht vorhanden ist. Ordnung und Unordnung der Natur giebt es nicht. Wir finden Ordnung in Allem, was unserm Wesen conform ist; Unordnung in Allem, was ihm zuwider ist. Es ergiebt sich aus dieser Anschauung unmittelbar, dass es auch in der Natur keinerlei Wunder geben kann. Ebenso schöpfen wir auch den Begriff einer nach Zwecken verfahrenden Intelligenz und seinen Gegensatz, den Begriff des Zufalls, lediglich aus uns. Das Ganze kann keinen Zweck haben, weil es ausser ihm nichts giebt, wonach es streben könnte. Wir fassen solche Ursachen als intelligente auf, welche nach unserer Art wirken, und sehen die Wirkungsweise anderer als ein Spiel des blinden Zufalls an. Und doch hat das Wort Zufall nur einen Sinn im Gegensatz gegen jene Intelligenz, deren Begriff wir nur aus uns geschöpft haben. Es giebt aber keine blind wirkenden Ursachen, sondern wir selbst sind blind, indem wir die Kräfte und Gesetze der Natur verkennen, deren Wirkung wir dem Zufall beimessen.

Hier finden wir das System der Natur ganz in den Bahnen, welche Hobbes durch seinen energischen Nominalismus gebrochen hat. Es ist selbstverständlich, dass auch die Begriffe von gut und böse, obwohl Holbach dies auszuführen vermieden hat, in derselben Weise als bloss relative und menschlich subjective gelten müssen, wie die der Ordnung und Unordnung, der Intelligenz und des Zufalls. Von diesem Standpunkte aus ist ein Rückweg nicht mehr

möglich; da der Nachweis der Relativität dieser Begriffe und ihrer Begründung in der menschlichen Natur nun einmal der unerlässliche erste Schritt zur geläuterten und vertieften Erkenntniss bleibt; vorwärts hinaus ist freilich die Bahn noch frei. Mitten hindurch durch die Lehre vom Ursprung dieser Begriffe aus der Organisation des Menschen führt der Weg, welcher über die Schranken des Materialismus hinausleitet; gegen jede auf dem Boden des gewöhnlichen Vorurtheils wurzelnde Opposition stehen dagegen die Sätze des Systems der Natur unerschütterlich fest: Wir schreiben dem Zufall die Wirkungen zu, deren Verknüpfung mit den Ursachen wir nicht sehen. — Ordnung und Unordnung sind nicht in der Natur. —

Was sagt nun Voltaire dazu? Hören wir seine Worte! Wir werden uns erlauben im Namen Holbachs zu antworten. —

„Wie? Im Gebiete des Physischen, ist da ein blindgebornes Kind, ein Kind ohne Beine, eine Missgeburt nicht gegen die Natur des Geschlechtes? Ist es nicht die gewöhnliche Regelmässigkeit der Natur, welche die Ordnung bildet und die Unregelmässigkeit, welche die Unordnung ist? Ist nicht ein Kind, dem die Natur den Hunger gegeben und die Speiseröhre verschlossen hat, eine gewaltige Störung und eine tödtliche Unordnung? Die Entleerungen aller Art sind nothwendig, und doch entbehren die Ausführungswege oft der Oeffnung, so dass man die Heilkunst anwenden muss. Diese Unordnung hat ohne Zweifel ihre Ursache: keine Wirkung ohne Ursache; aber diese Wirkung ist doch eine grosse Störung der Ordnung.“

Allerdings ist nicht zu leugnen, dass nach unserer unwissenschaftlichen Denkweise des täglichen Lebens die Missgeburt ein grosser Verstoss gegen die Natur des Geschlechtes ist; aber was ist denn diese „Natur des Geschlechtes“ anders, als ein vom Menschen empirisch gebildeter Begriff, der für die objective Natur gar keine Verbindlichkeit und gar keine Bedeutung hat? Es ist nicht genug, zuzugeben, dass die Wirkung, welche uns durch ihre nahe liegende Beziehung auf unsre eignen Empfindungen als Störung erscheint, eine Ursache hat, man muss auch zugeben, dass diese Ursache mit allen andern Ursachen des Universums in einem nothwendigen und unabänderlichen Zusammenhang steht; und dass also dasselbe grosse Ganze, in derselben Weise und nach denselben Gesetzen in der Mehrzahl der Fälle die

vollständige Organisation erzeugt und in einigen Fällen die unvollständige. Vom Standpunkt des grossen Ganzen betrachtet — und auf den hätte sich eben Voltaire versetzen sollen, wenn er nicht ungerecht sein wollte — kann doch unmöglich dasjenige Unordnung sein, was ein Ausfluss seiner ewigen Ordnung, d. h. seines gesetzmässigen Verlaufes ist; dass aber den empfindenden, mitleidvollen Menschen dergleichen Erscheinungen den Eindruck der Unordnung, der entsetzlichen Störung machen, hat das System der Natur gar nicht geleugnet. Voltaire hat also nichts bewiesen, als was von vornherein zugegeben war und hat den Kern der Frage mit keiner Silbe berührt. Doch sehen wir, ob er für die moralische Welt mehr beweist!

„Der Mord eines Freundes, eines Bruders, ist das nicht eine entsetzliche Störung im moralischen Gebiet? Die Verläumdungen eines Garasse, eines Tellier, eines Doucin gegen die Jansenisten, und die der Jansenisten gegen die Jesuiten; die Betrügereien eines Patouillet und Paulian, sind das nicht kleine Unordnungen? Die Bartholomäusnacht, die Metzeleien in Irland u. s. w. u. s. w., sind das nicht verfluchte Unordnungen? Diese Verbrechen haben ihre Ursachen in den Leidenschaften, aber ihre Wirkung ist verabscheuungswürdig; die Ursache ist verhängnissvoll; diese Ursache macht uns schaudern.“

Allerdings ist der Mord ein Gegenstand, vor welchem der Mensch schaudert, und den er als eine entsetzliche Störung der sittlichen Weltordnung betrachtet. Allein dessenungeachtet können wir zu der Einsicht gelangen, dass jene Verwirrungen und Leidenschaften, welchen die Verbrechen entspringen, nur nothwendige Seiten des menschlichen Thuns und Treibens sind, wie der Schatten neben dem Licht. Wir werden aber diese Nothwendigkeit unbedingt zugeben müssen, sobald wir nicht nur mit dem Begriff der Ursache spielen, sondern vielmehr ernsthaft annehmen, dass auch die Handlungen des Menschen untereinander und mit der gesammten Natur der Dinge in einem vollständigen und determinirenden Causalzusammenhange stehen. Denn dann ist in gleicher Weise auch hier, wie im physischen Gebiet, ein gemeinsames, durch den Causalzusammenhang in allen seinen Theilen unauflöslich verbundenes Grundwesen da — die Natur selbst — welches nach ewigen Gesetzen handelt und nach gleicher Ordnung sowohl die Tugend als das Verbrechen hervorbringt, und sowohl das Entsetzen über das

Verbrechen, als auch die Einsicht, dass die mit diesem Entsetzen verbundene Vorstellung einer Störung der Weltordnung eine einseitige und unzulängliche menschliche Vorstellung ist.

„Es bleibt nur übrig, den Ursprung dieser Unordnung nachzuweisen, aber sie ist einmal vorhanden."

Der Ursprung liegt eben in der menschlichen Vorstellung; da ist sie allerdings vorhanden, und weiter hat Voltaire auch nichts bewiesen. Der ungenaue und unmethodische Menschenverstand aber, und wenn er dem geistreichsten Manne angehört, hat zu allen Zeiten seine empirischen Vorstellungen mit der Natur der Dinge an sich verwechselt und wird es vermuthlich auch ferner thun.

Ohne nun hier schon auf eine tiefere Kritik des Holbach'schen Standpunktes einzugehen, die sich im Verlaufe unserer Arbeit von selbst findet, wollen wir nur darauf hinweisen, dass die Materialisten gar zu leicht, indem sie die Gesetzmässigkeit alles Geschehens siegreich verfechten, in diesem Vorstellungskreise mit einer Einseitigkeit verharren, welche die richtige Würdigung des geistigen Lebens, sofern eben blos menschliche Vorstellungen eine berechtigte Rolle darin spielen, sehr beeinträchtigt. Indem durch den kritischen Verstand den Vorstellungen der Teleologie, der Intelligenz in der Natur, der Ordnung und Störung u. s. w. die vermeintliche Objectivität abgesprochen wird, tritt gar zu leicht die Wirkung ein, dass diese Vorstellungen in ihrem Werth für den Menschen viel zu gering angeschlagen, wo nicht gar wie taube Nüsse weggeworfen werden. Holbach erkennt zwar jenen Vorstellungen als solchen eine gewisse Berechtigung zu: der Mensch mag sich ihrer bedienen, wenn er nur von ihnen frei ist, und weiss, dass er es nicht mit äusseren Dingen, sondern mit unzutreffenden Vorstellungen von denselben zu thun hat. Dass aber solche, den Dingen an sich keineswegs entsprechende Vorstellungen in weiten Lebensgebieten nicht nur als bequeme und unschädliche Angewöhnungen der Kindheit zu dulden, sondern dass sie trotz — und vielleicht sogar wegen ihrer Geburt aus dem Menschengeist zu den edelsten Gütern des Menschen gehören und ihm ein Glück verleihen können, das in dieser Weise durch nichts anderes zu ersetzen ist — das sind Gedanken, welche dem Materialisten fern liegen; und zwar liegen sie ihm nicht etwa deshalb fern, weil sie seinem System widersprechen, sondern weil seine durch den Kampf und die Arbeit sich

bildende Gedankenrichtung ihn von dieser Seite des menschlichen Lebens ablenkt.

Daher kommt es denn auch, dass der Materialismus nicht nur im Kampf gegen die Religion gefährlicher wird, als andere Waffen, sondern dass er sich auch der Poesie und der Kunst mehr oder weniger feindlich zeigt, die doch den Vortheil haben, dass in ihnen das freie Schaffen des menschlichen Geistes im Gegensatz gegen die Wirklichkeit offen eingeräumt wird, während er in den Dogmen der Religionen und in den Architecturstücken der Metaphysik mit dem falschen Anspruch an Objectivität durch und durch verschmolzen ist.

Die Stellung der Religion und der Metaphysik zum Materialismus hat denn auch noch tiefere Seiten, die sich später finden werden. Für einstweilen möchten wir uns aber bei Gelegenheit des Capitels von der Ordnung und Unordnung einen Seitenblick auf die Kunst gestatten.

Sind Ordnung und Unordnung nicht in der Natur, so wird auch der Gegensatz des Schönen und des Hässlichen nur in der menschlichen Vorstellung beruhen. Der Materialist wird dadurch allein schon, dass ihm dieser Gedanke beständig gegenwärtig ist, dem Gebiete des Schönen leicht einigermassen entfremdet; das Gute steht ihm schon näher; das Wahre am nächsten. Soll nun ein Materialist als Kunstrichter auftreten, so wird er nothwendig eher als ein Kritiker anderer Richtung dazu neigen, in der Kunst die Naturwahrheit zu betonen, das Ideale aber und das eigentlich Schöne, namentlich da, wo es mit der Naturwahrheit in Conflict tritt, zu verkennen und gering zu schätzen. So finden wir denn auch Holbach fast ohne Sinn für Poesie und Kunst; wenigstens verräth sich in seinen Schriften nichts davon. Diderot aber, der anfangs wider Willen, später mit ausserordentlichem Eifer das Fach der Kunstkritik ergriff, zeigt uns in überraschender Weise die Einwirkung des Materialismus auf die Beurtheilung des Schönen.

Sein Versuch über die Malerei ist mit Goethes meisterhaften Anmerkungen in Jedermanns Händen. Wie zäh hält da Goethe fest an der idealen Aufgabe der Kunst, während Diderot hartnäckig bemüht ist, den Gedanken der Consequenz der Natur zum Princip der bildenden Künste zu erheben! Ordnung und Unordnung giebt es nicht in der Natur. Ist nicht also vom Stand-

punkte der Natur (wenn unser Auge nur die feinen Züge consequenter Durchbildung zu erspähen wüsste!) die Gestalt des Buckligen so gut wie die der Venus? Ist nicht unser Begriff von Schönheit im Grunde nur menschliche Beschränktheit? Indem der Materialismus diese Gedanken breiter und immer breiter ausspinnt, beeinträchtigt er die reine Freude an der Schönheit und die erhabene Wirkung des Ideals.

Der Umstand, dass Diderot durch seine Naturanlage eigentlich Idealist war und dass wir daher bei ihm auch Aeusserungen des entschiedensten Idealismus finden, macht den Einfluss der materialistischen Denkweise, die ihn gleichsam wider Willen mit fortreisst, nur um so klarer. Diderot geht so weit, zu bestreiten, dass das Ideal, „die wahre Linie", durch empirische Zusammensetzung der schönsten Theilformen, welche die Natur bietet, gefunden werden könne. Es entspringt aus dem Geiste des grossen Künstlers als ein Vorbild des wahrhaft Schönen, von welchem sich die Natur stets und in allen Theilen im Drange der Nothwendigkeit entfernt. Dieser Satz ist so wahr, wie die Behauptung, dass die Natur in der Gestalt eines Buckligen oder einer blinden Frau die Consequenzen des einmal gegebenen Bildungsfehlers bis in die äusserste Fussspitze durchführe, mit einer Feinheit, welcher auch der grösste Künstler nicht zu folgen vermag. Unwahr aber ist die Verbindung beider Sätze durch die Bemerkung, dass wir keines Ideals mehr bedürften, dass wir in der unmittelbaren Nachbildung der Natur die höchste Befriedigung finden würden, sobald wir im Stande wären, das ganze System jener Consequenzen zu durchschauen [89]). Treibt man freilich die Sache auf die Spitze, so lässt sich fragen, ob es für eine absolute Erkenntniss, welche in einem Bruchstück die Beziehungen zum Ganzen erfasst und für welche also jede Anschauung eine Anschauung des Universums ist — ob es für eine solche Erkenntnis überhaupt noch eine von der Wirklichkeit trennbare Schönheit geben könne. Aber so versteht Diderot die Sache nicht. Sein Satz soll eine praktische Anwendung für den Künstler und Kunstkritiker zulassen. Es soll also auch gesagt werden, dass die Abweichungen von der „wahren Linie" des Ideals in dem Grade zulässig sind, ja sogar gegenüber den blossen Normalverhältnissen das eigentliche Ideal bilden, in welchem es gelingt, sie in ihrer Einheit und Consequenz wenigstens für das Gefühl zur Geltung zu bringen. Damit aber verliert das Ideal

seine Selbständigkeit. Das Schöne wird dem Wahren untergeordnet und büsst dadurch seine eigentliche Bedeutung ein.

Wollen wir diesen Fehler vermeiden, so müssen wir vor allen Dingen die ethischen und ästhetischen Ideen selbst als nothwendige, nach ewigen Gesetzen entstandene Gebilde der allgemeinen Naturkraft auf dem besonderen Gebiete des Menschengeistes erfassen. Das menschliche Dichten und Trachten erzeugt die Idee der Ordnung, wie es die Idee des Schönen erzeugt. Nun tritt die naturphilosophische Erkenntniss ein und zerstört sie; aber aus den verborgenen Tiefen des Gemüthes spriesst sie stets aufs Neue hervor. In diesem Kampf der schaffenden Seele mit der erkennenden ist nichts Unnatürlicheres, als in irgend einem Ringen der Elemente der Natur oder in dem Vernichtungskampfe lebender Wesen, die sich ihrer Existenz wegen gegenseitig befehden. Muss doch, vom abstractesten Standpunkte aus, auch der Irrthum geleugnet werden, so gut wie die Unordnung. Auch der Irrthum entsteht aus der nach Gesetzen geregelten Wechselwirkung zwischen der Person mit ihren Organen und den Eindrücken der Aussenwelt. Der Irrthum ist so gut wie die bessere Erkenntniss eine Art und Weise, in der sich die Dinge der Aussenwelt im Bewusstsein des Menschen gleichsam projiciren. Giebt es eine absolute Erkenntniss der Dinge an sich? Der Mensch scheint sie jedenfalls nicht zu haben. Wenn es aber für ihn eine seinem Wesen zusagende höhere Erkenntnissweise giebt, der gegenüber der gewöhnliche Irrthum, obwohl er auch eine gesetzmässige Erkenntnissweise ist, doch lediglich als Irrthum, d. h. als verwerfliche Abweichung von jener höheren Weise zu bezeichnen ist: soll es dann nicht auch eine im Wesen des Menschen begründete Ordnung geben, die etwas besseres verdient, als dass man sie mit ihrem Gegensatz, der Unordnung, d. h. eben den abweichenden und der menschlichen Natur schlechthin widerstrebenden Ordnungen ohne Weiteres auf eine und dieselbe Stufe setzt?

So breit und wiederholungsreich auch das System der Natur geschrieben ist, so enthält es doch manche Ausführungen, die theils ihrer Energie und Gesundheit wegen bemerkenswerth, theils aber auch besonders geeignet sind, uns die engen Grenzen, in welchen die materialistische Weltanschauung sich bewegt, in ein helles Licht zu setzen.

Während Lamettrie eine boshafte Freude daran hatte, sich für

einen Cartesianer auszugeben, und, vielleicht im guten Glauben, die Behauptung aufzustellen, Descartes habe den Menschen mechanisch erklärt und ihm nur der Pfaffen wegen eine überflüssige Seele angehängt, schiebt Holbach umgekehrt die Verantwortung für das Dogma von der Spiritualität der Seele hauptsächlich auf Descartes. „Obgleich man sich schon vor ihm die Seele spiritualistisch vorstellte, so ist er doch der erste, der den Satz aufgestellt hat, dass das Denkende von der Materie verschieden sein muss, woraus er denn ferner schliesst, dass das Denkende in uns ein Geist sei, d. h. eine einfache und untheilbare Substanz. Wäre es nicht natürlicher gewesen zu schliessen: weil der Mensch, ein stoffliches Wesen, thatsächlich denkt, geniesst also auch die Materie die Fähigkeit zu denken?“ Nicht besser kommt Leibnitz weg mit seiner prästabilirten Harmonie oder gar Malebranche, der Erfinder des Occasionalismus. Holbach nimmt sich nicht die Mühe, diese Männer eingehend zu widerlegen; er kommt nur immer wieder auf die Abgeschmacktheit ihrer ersten Grundsätze zurück. Von seinem Standpunkte aus nicht ganz mit Unrecht; denn wenn man das Ringen dieser Männer nach einer Gestaltung der in ihnen lebenden Idee nicht zu schätzen weiss, wenn man ihre Systeme rein verstandesmässig prüft, so kann allerdings kaum ein Ausdruck der Geringschätzung stark genug sein, um die Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit zu bezeichnen, mit welcher jene viel bewunderten Philosophen die Grundlage ihrer Systeme in das reine Nichts hineinstellten. Holbach sieht überall nur den Einfluss der Theologie und verkennt den metaphysischen Productionstrieb völlig, der doch ebenso tief in unserer Natur zu liegen scheint, als beispielsweise der Sinn für Architectur. „Es darf uns nicht überraschen“, meint Holbach, „die ebenso scharfsinnigen als unbefriedigenden Hypothesen zu sehen, zu denen die tiefsten Denker der Neuzeit, durch theologische Vorurtheile gezwungen, ihre Zuflucht nehmen müssen, so oft sie es versucht haben, die spirituelle Natur der Seele mit der physischen Einwirkung stofflicher Wesen auf diese immaterielle Substanz zu vereinigen und die Rückwirkung der Seele auf diese Wesen, sowie überhaupt ihre Vereinigung mit dem Körper, zu erklären.“ Nur ein einziger Spiritualist macht ihm zu schaffen, und wir erkennen darin wieder die Fundamentalfrage, welcher unsere ganze Betrachtung uns immer näher führt. Es ist Berkeley, der als Bischof der englischen Kirche gewiss mehr als Descartes

und Leibnitz von theologischen Vorurtheilen geleitet war, der aber gleichwohl auf eine consequentere und im Princip vom Kirchenglauben weiter entfernte Weltanschauung gerieth, als diese beiden.

„Was sollen wir von einem Berkeley sagen, der sich Mühe giebt, uns zu beweisen, dass Alles in der Welt nur eine chimärische Täuschung ist, und dass das Universum nur in uns selbst und in unserer Phantasie existirt; der das Dasein aller Dinge zweifelhaft macht mit Hülfe von Sophismen, welche unlösbar sind für Alle, die an der Spiritualität der Seele festhalten?“ Wie diejenigen, welche nicht gerade auf das Festhalten der immateriellen Seele erpicht sind, mit Berkeley fertig werden sollen, hat Holbach vergessen darzuthun, und in einer Anmerkung gesteht er, dass dies extravaganteste System auch am schwersten zu bekämpfen sei[90]). Der Materialismus nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge. Was hat er für Waffen gegen den, der diesen naiven Standpunkt anficht? Sind die Dinge so wie sie scheinen? Sind sie überhaupt? Das sind Fragen, die in der Geschichte der Philosophie ewig wiederkehren, und auf die erst die Gegenwart eine halbwegs genügende Antwort geben kann, die sich denn freilich für keines von beiden Extremen entscheidet.

Vorzügliche und gewiss aufrichtige Sorgfalt wandte Holbach auf die Grundlagen der *Ethik*. Es wird hier zwar schwerlich ein Gedanke zu finden sein, welcher nicht bei *Lamettrie* schon anklingt, aber was bei diesem zerstreut, nachlässig hingeworfen und mit frivolen Bemerkungen durchzogen erscheint, dass tritt uns hier gereinigt, geordnet und in systematischer Ausführung entgegen, mit strenger Fernhaltung alles Niedrigen und Gemeinen. Wie Epikur setzte auch Holbach den Zweck des menschlichen Strebens in die dauernde Glückseligkeit; nicht in die vergängliche Lust. Das System der Natur enthält aber zugleich den Versuch einer *physiologischen Begründung der Sittenlehre* und in Verbindung damit eine energische Hervorhebung der *bürgerlichen Tugenden*.

„Wenn man die Erfahrung statt des Vorurtheils befragen würde, so könnte die *Medicin* der Moral das Räthsel des menschlichen Herzens lösen, und man könnte versichert sein, dass sie durch die Pflege des Körpers bisweilen den Geist heilen würde.“ Erst zwanzig Jahre später begründete der edle *Pinel*, ein Arzt aus Condillac's Schule, die neuere Psychiatrie, welche uns mehr

und mehr dahin brachte, zu grosser Erleichterung der schrecklichsten Leiden des Menschengeschlechtes, die Irren wohlwollend zu pflegen und in einem grossen Theil der Verbrecher Geisteskranke zu erkennen. — „Das Dogma von der Immaterialität der Seele hat aus der Moral eine Wissenschaft der Vermuthungen gemacht, welche uns gar nichts lehrt von den wahren Mitteln, durch die man auf die Menschen wirken kann. Wenn wir, gestützt auf die Erfahrung, die Elemente kennten, welche die Grundlage des Temperamentes eines Menschen oder der Mehrzahl der Individuen eines Volkes bildeten, so wüssten wir, was für ihre Natur passt, die Gesetze, welche ihnen nothwendig sind und die Einrichtungen, welche ihnen nützlich sind. Mit einem Wort, die Moral und die Politik könnten aus dem Materialismus Vortheile ziehen, welche das Dogma von der Immaterialität der Seele ihnen niemals geben kann und an die es uns sogar zu denken verhindert.“ [91]) Dieser Gedanke Holbachs hat noch jetzt seine Zukunft; nur dass wahrscheinlich fürs Erste die Moralstatistik mehr für die Physik der Sitten leisten wird, als die Physiologie.

Alle moralischen und intellectuellen Fähigkeiten leitet Holbach ab aus der Erregbarkeit für die Eindrücke der Aussenwelt. „Ein empfindsames Gemüth ist nichts als ein menschliches Gehirn, welches so beschaffen ist, dass es mit Leichtigkeit die ihm mitgetheilten Bewegungen aufnimmt. So nennen wir den empfindsam, welchen der Anblick eines Unglücklichen oder die Erzählung eines schrecklichen Vorfalls, oder der blosse Gedanke an eine betrübende Scene zu Thränen rühren.“ Hier stand Holbach unmittelbar vor den Anfängen einer materialistischen Moralphilosophie, welche uns bis jetzt noch fehlt, und deren Ausbildung wir wünschen müssen, auch wenn wir nicht beabsichtigen, auf dem Standpunkte des Materialismus stehen zu bleiben. Es handelt sich darum, das Princip zu finden, welches über den Egoismus hinausführt. Allerdings reicht das Mitleid hiezu nicht aus; nimmt man aber die Mitfreude hinzu, erweitert man seinen Gesichtskreis so weit, dass man die ganze natürliche Theilnahme in Betracht zieht, welche der feiner organisirte Mensch für die Wesen empfindet, deren Gleichartigkeit oder Aehnlichkeit mit sich selbst er erkennt: dann ist schon eine Grundlage da, auf welcher sich allenfalls annähernd beweisen liesse, dass auch die Tugenden allmählig durch die Augen und Ohren in den Menschen hineinkommen. Ohne mit Kant den grossen

Schritt zu wagen, welcher das ganze Verhältniss der Erfahrung zum Menschen und seinen Begriffen umkehrt, könnte man doch auch jener Ethik eine tiefe Begründung leihen, indem man ausführte, wie durch den Rapport der Sinne sich allmählig im Lauf der Jahrtausende eine Gemeinsamkeit des Menschengeschlechtes in allen Interessen herstellt, welche darauf beruht, dass jeder Einzelne die Schicksale des Ganzen in der Harmonie oder Disharmonie seiner eignen Empfindungen und Vorstellungen mit durchlebt.

Statt diesen natürlichen Gedankengang zu verfolgen geht Holbach vielmehr nach einigen stark an Helvetius erinnernden Ausführungen über das Wesen des Geistes (esprit) und der Phantasie (imagination) dazu über, die Moral aus dem rein verstandesmässigen Erkennen der Mittel zur Glückseligkeit abzuleiten — ein Verfahren, in dem sich wieder der ganze unhistorische und Abstractionen zugewandte Sinn des vorigen Jahrhunderts spiegelt.

Die politischen Stellen des Werkes, das uns beschäftigt, sind ohne Zweifel bedeutender, als man gewöhnlich annehmen mag. Sie tragen einen so entschiedenen Charakter einer festen, in sich geschlossenen und durchaus radicalen Doctrin, sie bergen, oft unter dem Schein grossartiger Objectivität oder philosophischer Resignation, einen so verbissenen Groll gegen das Bestehende, dass sie gewiss tiefer wirken mussten, als lange Tiraden einer geistreichen und aufgeregten Rhetorik. Man würde sie ohne Zweifel mehr beachtet haben, wenn sie nicht kurz und vereinzelt wären.

„Da die Regierung ihre Gewalt nur von der Gesellschaft hat, und nur zu ihrem Wohle errichtet ist, so versteht es sich von selbst, dass diese, wenn es ihr Interesse fordert, ihre Vollmacht zurücknehmen, die Regierungsform ändern und die Gewalt erweitern oder beschränken kann, welche sie den Häuptern anvertraut, über die sie eine ewige Oberhoheit bewahrt, nach dem unabänderlichen Gesetz der Natur, welches den Theil dem Ganzen unterordnet.“ Diese Stelle aus dem Capitel (IX) über die Grundlagen der Moral und der Politik giebt die allgemeine Regel; enthält nicht die folgende aus dem Capitel über die Willensfreiheit (XI) einen deutlichen Wink über die Anwendbarkeit derselben auf die Gegenwart? „Nur deshalb sehen wir eine solche Menge von Verbrechern auf der Erde, weil alles sich verschwört, die Menschen verbrecherisch und lasterhaft zu machen. Ihre Religionen, ihre Regierungen, ihre Erziehung, die Beispiele welche sie vor Augen haben, treiben sie

unwiderstehlich zum Bösen. Vergebens predigt dann die Moral die Tugend, die nur ein schmerzliches Opfer des Glücks sein würde, in Gesellschaften, wo das Laster und die Verbrechen beständig gekrönt, gepriesen und belohnt werden, und wo die scheusslichsten Frevel nur an denen bestraft werden, welche zu schwach sind, um das Recht zu haben, sie ungestraft zu begehen. Die Gesellschaft straft an den Geringen die Vergehungen, welche sie an den Grossen ehrt, und oft begeht sie die Ungerechtigkeit, den Tod über Leute zu verhängen, welche nur durch die vom Staate selbst aufrecht gehaltenen Vorurtheile ins Verbrechen gestürzt worden sind."

Was das System der Natur vor den meisten materialistischen Schriften auszeichnet, ist die Unumwundenheit, mit welcher der ganze zweite Theil des Werkes, der noch stärker ist als der erste, in vierzehn weitläufigen Capiteln den Gottesbegriff in jeder möglichen Form bekämpft. Fast die ganze materialistische Literatur des Alterthums und der Neuzeit hatte diese Consequenz nur schüchtern oder gar nicht zu ziehen gewagt. Selbst Lucrez, der die Befreiung des Menschen von den Fesseln der Religion für die wichtigste Grundlage sittlicher Wiedergeburt hält, lässt wenigstens gewisse Phantome von Gottheiten in den Zwischenräumen der Welten ein räthselhaftes Dasein führen. Hobbes, der dem offnen Atheismus theoretisch gewiss am nächsten stand, hätte in einem atheistischen Staate jeden Bürger hängen lassen, welcher das Dasein Gottes lehrte; aber in England anerkannte er die sämmtlichen Glaubensartikel der anglikanischen Kirche. Lamettrie, der zwar mit der Sprache herausrückte, aber doch nicht ohne Umschweife und Zweideutigkeiten, widmete sein ganzes Streben nur dem anthropologischen Materialismus; erst für Holbach scheinen gerade die kosmologischen Sätze die wichtigsten zu sein. Sieht man freilich genauer zu, so bemerkt man leicht, dass es hier, wie bei Epikur, wesentlich praktische Gesichtspunkte sind, welche ihn leiten. Indem er die Religion für den Hauptquell aller menschlichen Verderbtheit ansieht, sucht er diesem krankhaften Hang der Menschheit auch die letzten Grundlagen zu entziehen und verfolgt daher die deistischen und pantheistischen Vorstellungen von Gott, welche sein Zeitalter doch so sehr liebte, mit nicht geringerem Eifer als die Ideen der Kirche. Dieser Umstand ist es ohne Zweifel, welcher dem System der Natur auch unter den Freigeistern so heftige Feinde machte.

Zugleich sind nun aber auch die gegen das Dasein Gottes gerichteten Capitel grösstentheils überaus langweilig. Die logischen, Gebilde, welche Beweise für das Dasein Gottes darstellen sollen, sind durchweg so haltlos und nebelhaft, dass es sich bei der Annahme oder Verwerfung derselben nur um eine grössere oder geringere Neigung zur Selbsttäuschung handeln kann. Wer sich an solche Beweise hält, giebt damit nur seiner Neigung einen Gott anzunehmen, einen scholastischen Ausdruck. Diese Neigung selbst war, längst bevor Kant diesen Weg einschlug, um die Gottesidee zu begründen, stets nur ein Ausfluss der praktischen Geistesthätigkeit oder des Gemüthslebens; nicht aber der theoretischen Philosophie. Der scholastische Hang zu nutzlosem Disputiren kann freilich Befriedigung finden, wenn um Sätze gestritten wird, wie: „Das durch sich selbst existirende Wesen muss unendlich und allgegenwärtig sein", oder „das nothwendig existirende Wesen ist nothwendig das einzige"; aber an irgend einen Anhaltspunkt für eine ernsthafte, des Menschen würdige Geistesarbeit ist bei so vagen Begriffen gar nicht zu denken. Was soll man nun dazu sagen, wenn ein Mann wie Holbach fast fünfzig Seiten seines Werkes allein dem Beweise Clarkes für das Dasein Gottes widmete, einem Beweise, der sich durchaus in solchen Sätzen bewegt, die von vorn herein jedes bestimmten Sinnes ermangeln? Mit rührender Sorgfalt schöpft das System der Natur in das Fass der Danaïden. Satz für Satz wird unerbittlich vorgenommen und zergliedert, um immer wieder auf dieselben einfachen Sätze zurückzukehren, dass zur Annahme eines Gottes kein Grund vorliege, und dass die Materie von Ewigkeit her gewesen sei.

Holbach wusste übrigens recht gut, dass er gar nicht gegen einen Beweis, sondern kaum gegen den Schatten eines Beweises kämpfe. Er zeigt an einer Stelle, das Clarkes eigene Definition des Nichts vollkommen mit seiner Begriffsbestimmung Gottes, die nur negative Prädikate enthält, zusammenfalle. Er macht an einer andern Stelle die Bemerkung, man sage zwar immer, dass uns unsere Sinne nur die Schale der Dinge zeigten; was aber Gott betreffe, so zeigten sie uns nicht einmal die Schale. Besonders treffend ist aber folgende Bemerkung:

„Dr. Clarke sagt uns, es sei genug, dass die Attribute Gottes möglich seien, und so, dass man das Gegentheil nicht beweisen kann. Sonderbare Logik! Die Theologie wäre also die einzige

Wissenschaft, in welcher man schliessen kann, dass ein Ding wirklich ist, weil es möglich ist?“

Hätte Holbach hier nicht das Bedenken einfallen können, wie es doch möglich sei, dass Leute von leidlich gesundem Gehirn, die sich auch nicht eben durch Schlechtigkeit auszeichnen, sich mit so vollständig in die Luft gebauten Sätzen begnügen können? Hätte ihn dies nicht darauf führen können, dass die Selbsttäuschung des Menschen in religiösen Sätzen doch anderer Natur ist, als die alltägliche Selbsttäuschung? In der äusseren Natur sah Holbach nicht einmal die Schale eines Gottes. Wenn nun aber diese bodenlosen Beweise gerade eine gebrechliche Schale wären, unter der sich eine tiefere Begründung der Gottesidee auf die Eigenschaften des menschlichen Gemüthes birgt? Doch dazu hätte denn gleichzeitig eine gerechtere Beurtheilung der Religion in Beziehung auf ihren moralischen und culturhistorischen Werth gehört; und das vor allen Dingen war von dem Boden, aus welchem das System der Natur erwuchs, nicht zu erwarten.

Wie schroff der Standpunkt ist, den das System der Natur der Gottesidee gegenüber einnimmt, zeigt am besten das Capitel (IV. im 2. Th.), welches den Pantheismus behandelt. Wenn man bedenkt, dass lange Zeit Spinozist und Materialist als dasselbe galt, und das man unter der Bezeichnung des Naturalismus beide Richtungen häufig zusammenfasste, ja, dass man sogar bei Männern, die als Stimmführer des Materialismus gezählt werden, oft ganz pantheistische Wendungen findet, so kann man sich über den Eifer verwundern, den Holbach entwickelt, um auch den blossen Namen eines Gottes, wenn man ihn selbst mit der Natur identisch setzt, gänzlich aus dem Bereich menschlichen Denkens zu verbannen. Und doch geht Holbach, wenn man sich auf seinen Standpunkt versetzt, hierin keineswegs zu weit. Ist es doch gerade der mystische Zug im Wesen des Menschen, den er als krankhaft ansieht, und dem er die grössten Uebel zuschreibt, welche die Menschheit niederdrücken! Und in der That, sobald ein Gottesbegriff, wie immer begründet, wie immer näher bestimmt, überhaupt nur gegeben ist, so wird das menschliche Gemüth ihn ergreifen, poetisch gestalten, personificiren und ihm irgend einen Cultus, irgend eine Verehrung widmen, bei deren Wirkung im Leben die logische und metaphysische Ableitung des Begriffs sehr wenig mehr in Betracht kommt. Ist dieser Zug zur Religion, welcher immer wieder durch die

Schranken der Logik bricht, nicht einmal so viel werth, als die Poesie; ist er vielmehr unbedingt nachtheilig, dann ist allerdings auch der blosse Name eines Gottes zu beseitigen, und hierin liegt dann erst der wahre Schlussstein einer naturgemässen Weltanschauung. Wir müssten dann aber auch Holbach noch eine kleine rhetorische Schwäche zuschreiben, die vielleicht gefährliche Folgen haben könnte, wenn er von dem wahren Cultus der Natur und von ihren Altären spricht.

Wie nah stehen sich doch oft die Extreme! Dasselbe Capitel, in welchem Holbach seine Leser aufruft, die Menschheit auf immer von dem Phantome der Gottheit zu befreien und selbst den Namen desselben zu beseitigen, enthält eine Stelle, welche den Hang des Menschen zum Wunderbaren als so allgemein, so tief gewurzelt, so übergewaltig darstellt, dass man dabei an eine vorübergehende Entwicklungskrankheit der Menschheit gar nicht mehr denken kann; dass man förmlich einen umgekehrten Sündenfall annehmen muss, um der Consequenz zu entgehen, dass dieser Hang zum Wunderbaren dem Menschen gerade so natürlich ist, wie die Liebe zur Musik und zu schönen Farben und Formen, und dass gegen das Naturgesetz, wonach dies so ist, ein Kampf gar nicht denkbar ist.

„So ziehen die Menschen ewig das Wunderbare dem Einfachen vor, das was sie nicht verstehen, dem was sie verstehen können. Sie verachten die Dinge, mit denen sie vertraut sind und schätzen nur diejenigen, welche sie gar nicht zu beurtheilen vermögen. Wenn sie von diesen nur unklare Vorstellungen haben, so schliessen sie eben daraus, dass sie irgend etwas Wichtiges, Uebernatürliches, Göttliches enthalten. Mit einem Wort, sie brauchen den Reiz des Geheimnissvollen, um ihre Phantasie anzuregen, ihren Geist zu beschäftigen und ihre Neugier zu sättigen, die sich niemals stärker rührt, als gerade wenn sie sich mit Räthseln befasst, deren Lösung überhaupt unmöglich ist."

In einer Anmerkung zu dieser Stelle wird aufgeführt, dass mehrere Völker von einer begreiflichen Gottheit, der Sonne, zu einer unbegreiflichen übergegangen seien. Warum? Weil der verborgenste, geheimnissvollste, unbekannte Gott stets der Einbildung mehr zusagt, als ein sichtbares Wesen. Alle Religionen brauchen deshalb Mysterien, und — hierin liegt das Geheimniss der Priester. — Auf einmal sollen es wieder die Priester gethan

haben, während doch eher geschlossen werden könnte, dass diese Classe ursprünglich aus dem Mysterien-Bedürfniss des Volkes naturgemäss hervorgegangen ist, und dass sie, bei zunehmender Einsicht, nur deshalb das Volk nicht zu reineren Anschauungen erheben kann, weil jener rohe Naturtrieb zum Geheimnissvollen gar zu mächtig bleibt. So zeigt sich, wie in dieser radicalsten Bekämpfung aller Vorurtheile doch auch wieder das Vorurtheil eine höchst bedeutende Rolle spielt.

Die gleiche Erscheinung tritt denn auch namentlich in denjenigen Capiteln hervor, welche dem Verhältnisse zwischen Religion und Moral gewidmet sind. Weit entfernt hier etwa nur kritisch zu verfahren und das Vorurtheil zu bekämpfen, als sei die Religion die alleinige Basis des sittlichen Handelns, geht das System der Natur vielmehr dazu über, die moralische Schädlichkeit der positiven Religionen und besonders des Christenthums darzuthun. Hier bieten sich denn allerdings in den Dogmen, wie in der Geschichte zahlreiche Anhaltspunkte; allein im Wesentlichen bleibt die Untersuchung bei der Oberfläche stehen. So wird beispielsweise ein moralischer Nachtheil daraus hergeleitet, dass die Religion dem Schlechten Verzeihung verheisst, während sie den Guten durch das Uebermass ihrer Forderungen erdrückt. Es wird also jener ermuthigt, dieser abgeschreckt. Wie aber im Laufe der Jahrtausende eben diese Abschwächung des uralten Gegensatzes der „Guten" und der „Bösen" auf die Humanität zurückwirken musste, hat das System der Natur nicht in Betracht gezogen. Und doch sollte uns grade ein ächtes System der Natur zeigen, wie jener scharfe Gegensatz erlogen ist, und wie er zur immer tieferen Erdrückung der Armuth, zur Entwürdigung der Schwachheit, zur Misshandlung der Krankheit führt, während die Ausgleichung der Schuld im Bewusstsein der Menschheit, wie das Christenthum sie angebahnt hat, genau mit den Sätzen übereinstimmt, auf welche die exacte Naturbetrachtung und insbesondere die Beseitigung des Begriffes der Willensfreiheit uns führen muss. Die „Guten", d. h. die Glücklichen, haben von jeher die Unglücklichen tyrannisirt. Allerdings stellt sich in diesem Punkte das christliche Mittelalter ebenbürtig neben das Heidenthum und erst die aufgeklärte Neuzeit hat eine entschiedene Besserung gebracht. Der Geschichtsforscher wird sich die ernste Frage vorlegen müssen, ob nicht gerade die christlichen Grundsätze, nachdem sie Jahrtausende hindurch unter

mythischer Form mit der Rohheit der Menschen gerungen haben, endlich ihre grösste Wirkung in dem Augenblicke thun, wo die Form zerfallen kann, weil die Auffassung der Menschheit für den reinen Gedanken gereift ist. Was aber die religiöse Form an sich betrifft; was namentlich die so vielfach mit der Religion verwechselte Neigung des Gemüthes zu Cultus und Ceremonien oder zu erschütternden und auflösenden Processen des Gemüthslebens betrifft; so ist hier sehr die Frage, ob nicht die dadurch bewirkte Weichlichkeit und Sinnlichkeit, verbunden mit der Unterdrückung des richtenden Verstandes und mit der Verfälschung des natürlichen Gewissens oft für Individuen wie für ganze Völkerschaften höchst verderblich ist. Wenigstens liefern die Geschichten der Irrenanstalten, die Annalen der Criminalrechtspflege und die Moralstatistik Thatsachen, die sich vielleicht einmal zu einem empirischen Beweise gruppiren liessen. Holbach weiss hiervon wenig. Er geht überhaupt nicht empirisch, sondern deductiv zu Werke, und alle seine Annahmen über die Wirkungsweise des religiösen Standpunktes setzen eine Vermittlung der Dogmen durch den blossen Verstand voraus. Dabei kann denn freilich das Resultat der Betrachtung nur ein höchst ungenügendes bleiben.

Weit treffender und gedankenreicher sind die Capitel, in welchen der Beweis geführt wird, dass es Atheisten gebe, und dass der Atheismus mit der Moral vereinbar sei. Hier stützt sich Holbach auf Bayle, der zuerst nachdrücklich darauf hinwies, dass die Handlungen der Menschen überhaupt nicht aus ihren allgemeinen Vorstellungen, sondern aus ihren Leidenschaften und Trieben hervorgehen.

Nicht ohne Interesse ist endlich die Behandlung der Frage, ob ein ganzes Volk dem Atheismus huldigen könne. Wiederholt haben wir die demokratische Tendenz des französischen Materialismus im Gegensatz zu der Wirkung dieser Weltanschauung auf England hervorgehoben. Holbach ist gewiss nicht weniger revolutionär als Lamettrie und Diderot; wie kommt es nun, dass er, der sich so viele Mühe gab, populär zu werden, der den Atheismus in einem Auszuge seines Hauptwerkes „für Zofen und Haarkräusler zurecht machte“, wie Grimm sich ausdrückte, doch ganz unumwunden ausspricht, dass diese Denkweise für die Masse des Volkes nicht geeignet sei? Holbach, der seines Radicalismus wegen von den geistreichen Kreisen der Pariser Aristokratie so gut wie

ausgeschlossen war, theilt nicht die Unklarheit mancher andrer Schriftsteller jener Epoche, die mit aller Macht auf den Umsturz des Bestehenden hinarbeiten und sich doch dabei als Aristokraten geriren, die dummen Bauern verachten und ihnen im Nothfall einen Gott erfinden wollen, damit doch ja der Popanz nicht fehle, der sie in der Furcht hält. Holbach geht von dem Grundsatze aus, dass die Wahrheit niemals schaden kann. Er schliesst dies aus dem Obersatze, dass überhaupt die theoretische Erkenntniss, selbst wenn sie irrt, niemals gefährlich werden kann. Selbst die Irrthümer der Religion erhalten ihren Stachel nur durch die Leidenschaften, die sich mit ihnen verbinden und durch die Staatsgewalt, welche sie tyrannisch aufrecht erhält. Die extremsten Meinungen können nebeneinander bestehen, wenn man nur keine derselben durch gewaltsame Mittel zur ausschliesslichen Herrschaft zu bringen versucht. Der Atheismus aber, der sich auf die Erkenntniss der Naturgesetze gründet, kann einfach deshalb nicht allgemein werden, weil der grossen Masse der Menschen Zeit und Neigung fehlt, um durch jenes ernste Studium hindurch zu einer völlig neuen Denkungsweise vorzudringen. Das System der Natur ist aber weit entfernt davon, deshalb der grossen Masse die Religion als Surrogat für die Philosophie zu überlassen. Indem es eine unbedingte Denkfreiheit und völlige Indifferenz des Staates verlangt, will es vielmehr die Gemüther der Menschen einer natürlichen Entwicklung anheimgeben. Mögen sie glauben, was sie wollen, und lernen, was sie können! Die Früchte der philosophischen Forschung werden früher oder später Allen zu Gute kommen, genau wie es mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften schon der Fall ist. Zwar werden die neuen Ideen heftigen Widerspruch erfahren, aber man wird durch die Erfahrung lernen, dass sie nur Segen bringen. Man darf aber bei ihrer Verbreitung seinen Blick nicht auf die Gegenwart beschränken; man muss die Zukunft, die ganze Menschheit ins Auge fassen. Die Zeit und der Fortschritt der Jahrhunderte werden einst auch jene Fürsten aufklären, die sich jetzt so hartnäckig der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit des Menschen entgegenstellen.

Von demselben Geiste ist das Schlusscapitel des ganzen Werkes durchdrungen, in welchem die begeisterte Feder Diderots bemerkbar scheint. Dieser „Abriss des Gesetzbuches der Natur“ ist kein trockner und dürrer Katechismus, wie die französische Revolution sie nach Holbachs Grundsätzen schuf, sondern vielmehr ein rheto-

risches Prachtstück, und in mancher Beziehung kann man auch sagen, ein Meisterstück. In einem längeren Abschnitte tritt, wie bei Lucrez, die Natur redend auf. Sie fordert die Menschheit auf, ihren Gesetzen zu folgen, das Glück zu geniessen, das ihr beschieden sei, der Tugend zu dienen, das Laster zu verachten, die Lasterhaften aber nicht zu hassen, sondern als Unglückliche zu bemitleiden. Die Natur hat ihre Apostel, welche das Glück des Menschengeschlechtes herbeizuführen unablässig bemüht sind. Wenn ihr Streben nicht gelingt, werden sie wenigstens die Genugthuung haben, einen Versuch gewagt zu haben.

Die Natur und ihre Töchter, die Tugend, Vernunft und Wahrheit werden zum Schluss als die einzigen Gottheiten angerufen, denen allein Weihrauch und Anbetung gebürt. So wird das System der Natur in poetischem Schwunge nach Zerstörung aller Religionen selbst wieder zur Religion. Ob auch diese Religion einst eine herrschsüchtige Priesterschaft erzeugen könnte? Ob die Neigung des Menschen zum Mystischen so gross ist, dass die Sätze des Werkes, welches sogar den Pantheismus verwirft, um selbst den Namen der Gottheit auszurotten, zu Dogmen einer neuen Kirche werden könnten, welche das Verständliche mit Unverständlichem klug zu mengen und Ceremonien und Cultusformen hervorzubringen wüsste?

Wo wird die Natur zur Unnatur? Wie zeugt die ewige Nothwendigkeit aller Entwickelung das Verkehrte und Verwerfliche? Worauf beruht unsere Hoffnung einer besseren Zeit? Was soll die Natur in ihre Rechte einsetzen, wenn es überall nichts giebt, als Natur? — Das sind Fragen, auf welche das System der Natur uns keine genügende Antwort giebt. Wir sind bei der Vollendung des Materialismus angelangt, aber auch bei seinen Grenzen. Was das System der Natur in geschlossenem Zusammenhang giebt, das hat die neuere Zeit wieder mannigfach zerstreut und zersplittert. Neue Motive, neue Gesichtspunkte sind in grosser Zahl gewonnen worden; aber der Kreis der Grundfragen ist unabänderlich derselbe geblieben, wie er in Wahrheit schon bei Epikur und Lucrez derselbe war.

IV. Die Reaction gegen den Materialismus in Deutschland.

Wir haben gesehen, wie früh der Materialismus in Deutschland Boden fasste. Gerade in Deutschland erhob sich aber auch mit

bedeutender Kraft eine Reaction gegen diese Geistesrichtung, welche sich durch einen grossen Theil des achtzehnten Jahrhunderts hinzieht, und deren Betrachtung wir nicht unterlassen dürfen. Gleich zu Anfang des Jahrhunderts verbreitete sich die Leibnitz'sche Philosophie, deren wesentliche Grundzüge auf einen grossartigen Versuch hinauslaufen, dem Materialismus mit einem Schlage zu entrinnen. Niemand kann die Verwandtschaft der Monaden mit den Atomen der Physiker verkennen.[92]) Der Ausdruck „principia rerum" oder „elementa rerum", den Lucrez für die Atome anwendet, könnte ebenso gut einen gemeinsamen Oberbegriff für Monaden und Atome bezeichnen. Leibnitzens Monaden sind allerdings die Urwesen, die wahren Elemente der Dinge in seiner metaphysischen Welt, und man hat längst erkannt, dass der Gott, den er als den „zureichenden Grund der Monaden" in sein System aufgenommen hat, eine mindestens ebenso überflüssige Rolle spielt, als die Götter Epikurs, die sich schattenhaft in den Zwischenräumen der Welten herumtreiben.[93]) Leibnitz, der ein Diplomat und ein Universal-Genie war, der aber, wie Lichtenberg[94]) scharf treffend sagt, „wenig Festes hatte", vermochte es mit gleicher Leichtigkeit, sich in die Abgründe der tiefsten Speculation zu versenken, und im seichten Fahrwasser alltäglicher Erörterung die Klippen zu umschiffen, mit denen das praktische Leben den standhaften Denker bedroht. Es wird vergeblich sein, die Widersprüche seines Systems bloss aus der abgerissenen Form seiner gelegentlichen Productionen zu erklären; als ob jener reiche Geist in sich selbst eine vollkommen klare Weltanschauung gelegt hätte, als ob er irgend einen Uebergang, eine Erläuterung nur zufällig verschwiegen hätte, die uns mit einem Schlage den Schlüssel zu allen Räthseln seiner Schriften geben würde. Jene Widersprüche sind da; sie sind auch wohl Zeugen von Characterschwächen; allein wir dürfen nicht vergessen, dass wir es hier nur mit dem Schatten im Bilde eines wahrhaft grossen Mannes zu thun haben.[95])

Leibnitz, der einen Toland bei seiner königlichen Freundin Sophie Charlotte einführte, musste selbst wissen, dass die verschwommenen und zweideutigen Gründe seiner Theodicee nur einen schwachen und für den eigentlichen Denker überhaupt gar keinen Damm gegen den Materialismus bilden konnten. Serena wird auch aus diesem Werke ebensowenig viel Beruhigung gefunden haben, als aus Bayles Lexicon und Tolands Briefen ernsthafte Beunruhigung. — Für uns

ist einzig die Lehre von den Monaden und der prästabilirten Harmonie von Bedeutung. Diese zwei Begriffe haben mehr philosophischen Gehalt, als manches breit ausgesponnene System. Es genügt, sie zu erklären, um ihre Bedeutung zu gewahren.

Wiederholt haben wir gesehen, wie schwierig, ja unmöglich es für den Materialismus, sofern er Atome annimmt, bleiben muss, von dem Ort der Empfindungen und überhaupt der bewussten Vorgänge Rechenschaft zu geben (vgl. S. 232). Sind sie in der Verbindung der Atome? Dann sind sie in einem Abstractum, d. h. objectiv nirgends. Sind sie in der Bewegung? Das wäre dasselbe. Man kann nur das bewegte Atom selbst als Sitz der Empfindung annehmen. Wie setzt sich nun Empfindung zusammen zu einem Bewusstsein? Wo ist letzteres? In einem einzelnen Atom oder wieder in Abstractionen, oder gar im leeren Raum, der dann eben nicht leer wäre, sondern mit einer eigentlichen immateriellen Substanz erfüllt?

Für die Einwirkung der Atome aufeinander giebt es kein anschauliches Princip, als das des Stosses. Eine zahllose, bald so bald anders aufeinanderfolgende Menge von Stössen sollte also in dem erschütterten Atom die Empfindung hervorbringen. Dies scheint noch ebenso denkbar, als etwa, dass die Erschütterung einer Saite oder eines Theiles der Luft einen Schall hervorbringt. Aber wo ist der Schall? Schliesslich, sofern wir uns seiner bewusst werden, im hypothetischen Central-Atome; d. h. unser Bild hilft nichts. Wir sind nicht weiter als zuvor. Es fehlt uns im Atom das zusammenfassende, eine Vielheit von Stössen in die Einheit der Empfindungsqualität umsetzende Princip. Es ist immer dieselbe Schwierigkeit, vor der wir stehen. Man denke sich das Atom wie man wolle — mit starren oder beweglichen Theilchen, mit Unteratomen, „innerer Zustände“ fähig oder nicht: auf die Frage, wo und wie die Stösse aus ihrer Mannigfaltigkeit in die Einheit der Empfindung übergehen, ist nicht nur keine Antwort da, sondern es fehlt auch, sobald man der Sache auf den Grund geht, jede Denkbarkeit, geschweige denn Anschaulichkeit eines solchen Vorganges. Erst wenn wir gleichsam das Auge unseres Verstandes entfernen, wird uns ein solches Zusammenwirken der Stösse zur Erzeugung der Empfindung natürlich vorkommen, wie uns mehrere Punkte, wenn wir das physische Auge entfernen, in einen einzigen zusammenfliessen. Liegt etwa die Begreiflichkeit der Dinge darin, dass man von seinem

Verstand, wie die schottischen Philosophen des „gesunden Menschenverstandes" grundsätzlich nur einen mittelmässigen Gebrauch macht? Das war keine Rolle für einen Leibnitz! Wir sehen ihn der Schwierigkeit gegenüber: Stoss, wie Epikur schon wollte, oder Wirkung in die Ferne, wie die Nachfolger Newtons wollten, — oder — — vielleicht gar keine Wirkung.

Das ist der salto mortale zur prästabilirten Harmonie. Ob Leibnitz durch ähnliche Betrachtungen, oder sprungweise, oder wie immer auf seine Lehre gekommen ist, fragen wir nicht. Hier liegt aber der Punkt, der dieser Lehre überhaupt Bedeutung giebt, und es ist genau dieser Punkt, der sie auch für die Geschichte des Materialismus so wichtig macht. Die Einwirkungen der Atome aufeinander, so dass dadurch in einem oder mehreren derselben Empfindungen erzeugt werden, sind undenkbar; also sind sie auch nicht anzunehmen. Das Atom bringt seine Empfindungen aus sich hervor: es ist eine nach seinen eignen inneren Lebensgesetzen sich entfaltende Monade. Die Monade hat keine Fenster. Es geht nichts aus ihr hinaus, es kommt nichts in sie hinein. Die Aussenwelt ist ihre Vorstellung, und diese Vorstellung entsteht in ihrem Innern. Jede Monade ist so eine Welt für sich; keine gleicht der andern. Die eine ist reich an Vorstellungen, die andre arm. Der Vorstellungsinhalt aller Monaden steht aber in einem ewigen Zusammenhang, in einer vollkommenen Harmonie, die vor Anbeginn der Zeiten festgestellt (prästabilirt) ist, und die sich im beständigen Wechsel aller Zustände aller Monaden beständig erhält. Jede Monade stellt sich, verworren oder deutlich, das ganze Universum, die ganze Summe alles Geschehens vor, und die Summe aller Monaden ist das Universum. Die Monaden der unorganischen Natur haben nur Vorstellungen, die sich ganz neutralisiren, wie die des Menschen im traumlosen Schlafe. Höher stehen die Monaden der organischen Welt; die niedere Thierwelt besteht aus träumenden Monaden; in der höhern stellt sich Empfindung und Gedächtniss ein; beim Menschen das Denken.

So gelangt man von einem verstandesmässig begründeten Ausgangspunkt durch eine geniale Erfindung mitten in die Poesie der Begriffe. Woher wusste Leibnitz, wenn die Monade alle Vorstellungen aus sich hervorbringt, dass ausser seinem Ich noch andere Monaden da seien? Hier liegt für ihn dieselbe Schwierigkeit vor, wie für Berkeley, der durch den Sensualismus hindurch zu

demselben Punkte gelangte, den wir hier durch den Atomismus erreichen. Auch Berkeley nahm die ganze Welt als Vorstellung; ein Standpunkt, den Holbach nicht recht zu widerlegen wusste. Schon der Cartesianismus hat einzelne Nachfolger dazu geführt, wirklich zu bezweifeln, dass ausser ihrem eignen Wesen, welches Thun und Leiden, Lust und Weh, Kraft und Schwäche als seine eignen Vorstellungen aus sich hervorbringt, irgend etwas auf der weiten Welt existirt[96]). Manche werden glauben, eine solche Weltanschauung sei leicht durch eine Douche oder Brause bei angemessener Diät zu widerlegen; aber nichts wird den auf diesem Punkte angelangten Denker hindern, Brause, Arzt, seinen eigenen Körper und eben kurzweg das ganze Universum für seine Vorstellung zu halten, ausserhalb welcher nichts existirt. Auch wenn man bei diesem Standpunkt andere Wesen — was immerhin als denkbar wird zugegeben werden — annehmen will, so folgt daraus noch lange nicht die Nothwendigkeit der prästabilirten Harmonie. Es könnten die Vorstellungswelten dieser Wesen in dem schreiendsten Widerspruch zu einander stehen; Niemand würde etwas davon merken. Aber grossartig, edel und schön ist freilich der Gedanke, den Leibnitz zum Fundament seiner Philosophie machte, wie wenige andere. Sollte vielleicht überhaupt das Aesthetische, das Praktische auch in der erkennenden Philosophie eine durchgreifendere Bedeutung haben, als man gemeiniglich annimmt?

Die Monaden mit der prästabilirten Harmonie enthüllen uns das wahre Wesen der Dinge so wenig, wie die Atome und die Naturgesetze. Sie geben aber eine reine, in sich abgeschlossene Weltanschauung wie der Materialismus und bergen nicht mehr innere Widersprüche in sich, als dieser. Was aber vor allen Dingen dem Leibnitz'schen System seine Beliebtheit sicherte, ist die geschmeidige Vieldeutigkeit seiner Begriffe und der Umstand, dass ihre radicalen Consequenzen weit verborgener liegen, als diejenigen des Materialismus. Es geht in dieser Beziehung nichts über eine tüchtige Abstraction. Der Schulfuchs, welcher sich vor dem Gedanken entsetzt, dass die Ahnherrn des Menschengeschlechtes einst unsern heutigen Affen möchten geglichen haben, schluckt die Monadenlehre gemüthlich herunter, welche die menschliche Seele für wesentlich gleichartig erklärt mit allen Wesen des Universums bis zum verachtetsten Stäubchen herab, die alle in sich das Universum spiegeln, alle für sich kleine Götter sind und denselben Vorstellungsinhalt

nur in verschiedner Ordnung und Entwickelung in sich tragen. Man merkt dabei nicht gleich, dass auch die Affenmonaden mit in der Reihe sind, dass sie so unsterblich sind, wie die Menschenmonaden, und dass sie in fernerer Entwickelung vielleicht noch zu einem ganz schön geordneten Vorstellungsinhalt gelangen könnten. Wenn dagegen der Materialist mit plumper Hand den Affen neben den Menschen setzt, ihn dem Taubstummen vergleicht und ihn gleich einem Christenmenschen erziehen und bilden will, da hört man die Bestie die Zähne fletschen, man sieht ihre wilden Grimmassen und geilen Geberden, man fühlt mit unendlichem Abscheu die Gemeinheit und Widerlichkeit dieses Wesens in Körperform und Charakter, und — die bündigsten Vernunftschlüsse, von denen aber jeder ein Loch hat, strömen in reicher Fülle hervor, um das Widersinnige, Undenkbare, Vernunftwidrige einer solchen Annahme ganz klar und für jedermann fasslich darzuthun.

Wie in diesem Falle die Abstraction ihre Dienste thut, so auch in allen übrigen Punkten. Der Theologe kann die Vorstellung einer ewigen grossartigen, göttlichen Harmonie alles Geschehens gelegentlich vortrefflich brauchen. Dass die Naturgesetze blosser Schein, nur niedre Erkenntnissweise des empirischen Verstandes sind, dient ihm vorzüglich, während ihm die Consequenzen dieser Weltanschauung, sobald sie sich gegen den Kreis seiner Lehren wenden, durchaus nicht lästig fallen. Sie sind ja gleichsam nur im Keim des Begriffs vorhanden, und den Menschen, der Widersprüche aller Art zu seiner täglichen Speise zählt, stört nichts als was ihm sinnlich greifbar gegenübertritt. So war denn auch die Herstellung der Immaterialität und Einfachheit der Seele vor allen Dingen ein herrlicher Fund für die philosophischen Todtengräber, deren eigentlicher Beruf darin liegt, eine bedeutende Idee mit dem Trümmerwerk und Schutt der Alltagsvorstellungen zu überdecken und unschädlich zu machen. Dass diese Immaterialität eine solche war, welche mit kühnem Ruck den alten Gegensatz von Geist und Materie für immer, und gründlicher als es der Materialismus konnte, beseitigte, darum kümmerte man sich nicht im mindesten. Man hatte die Immaterialität, diesen herrlichen, erhabenen Gedanken, bewiesen durch den grossen Leibnitz! Wie verachtend konnte man auf die Thorheit derjenigen hinabblicken, welche die Seele für materiell hielten und ihr Bewusstsein mit einer so niedrigen Vorstellungsweise befleckten!

Eine ähnliche Bewandtniss hatte es mit dem vielgepriesenen und vielbekämpften Optimismus des Leibnitz'schen Systems. Im Lichte des Verstandes betrachtet und nach seinen wahren Voraussetzungen und Consequenzen geprüft, ist dieser Optimismus nichts als die Anwendung eines Princips der Mechanik auf die Begründung der Weltwirklichkeit. Gott thut in der Wahl der besten unter den möglichen Welten nichts, was sich nicht auch mechanisch herstellen würde, wenn man die „Essenzen" der Dinge als Kräfte aufeinander wirken liesse. Gott verfährt dabei, wie ein Mathematiker, der eine Minimum-Aufgabe löst[97]), und er muss so verfahren, weil seine vollkommene Intelligenz an das Princip des zureichenden Grundes gebunden ist. Was für ein System sich bewegender Körper das „Princip des kleinsten Zwanges" ist, das ist für die göttliche Weltschöpfung das Princip des kleinsten Uebels. Im Resultate kommt Alles auf dasselbe heraus, wie wenn man die Entstehung der Welt aus den mechanischen Voraussetzungen eines Laplace und Darwin ableitet. Die Welt kann dabei noch herzlich schlecht sein, so ist sie doch immer die beste der möglichen Welten. Alles dies hindert aber die populäre Anwendung des Optimismus durchaus nicht, die Weisheit und Güte des Schöpfers in einem Tone zu preisen, als ob eigentlich gar kein Uebel in der Welt existirte, welches wir nicht durch unsere Bosheit und unsern Unverstand hineinbringen. Gott ist im System ohnmächtig; in der populären Anwendung der gewonnenen Begriffe lässt sich seine Allmacht in das herrlichste Licht stellen.

Aehnlich steht es mit der Lehre von den angebornen Vorstellungen. Locke hatte diese Lehre erschüttert; Leibnitz stellte sie wieder her, und die Materialisten, Lamettrie an der Spitze, verhöhnen Leibnitz deswegen. Wer hat in diesem Punkte recht? — — Leibnitz lehrt, dass alle Gedanken aus dem Geist selbst hervorgehen, dass eine äussere Einwirkung auf den Geist überhaupt nicht statt finde. Hiergegen lässt sich kaum etwas Sicheres einwenden. Man sieht aber auch gleich, dass die angebornen Ideen der Scholastiker und der Cartesianer ganz anderer Art sind. Bei diesen gilt es, gewisse allgemeine Begriffe, denen man denn auch die Vorstellung eines vollkommensten Wesens beizugesellen pflegt, vor allen andern Vorstellungen durch ihr Ursprungs-Attest zu bevorzugen und ihnen eine höhere Glaubwürdigkeit zu sichern. Da nun aber bei Leibnitz alle Vorstellungen angeboren sind, schwindet

der Unterschied zwischen empirischer und angeblich ursprünglicher Erkenntniss völlig dahin. Für Locke ist der Geist anfänglich ganz leer; nach Leibnitz enthält er das Universum. Locke lässt alle und jede Erkenntniss von aussen kommen, Leibnitz gar keine. Das Resultat dieser Extreme ist, wie so häufig, ziemlich dasselbe. Gesetzt man giebt Leibnitz zu, dass dasjenige, was wir äussere Erfahrung nennen, in der That innere Entwicklung ist: dann muss Leibnitz hinwiederum zugeben, dass es ausser den Erfahrungserkenntnissen keine specifisch andern giebt. Sonach hat Leibnitz von den angebornen Ideen im Grunde nur den Schein gerettet. Sein ganzes System ist immer wieder zurückzuführen auf einen einzigen grossen Gedanken — einen Gedanken, der nicht zu beweisen, der aber auch vom Standpunkt des Materialismus nicht zu widerlegen ist, und der von einer offenbaren Unzulänglichkeit des Materialismus seinen Ausgangspunkt nimmt.

Wenn in Leibnitz deutscher Tiefsinn gegen den Materialismus reagirte, so war es bei seinen Nachbetern die deutsche Pedanterei. Die Unart, endlose Begriffsbestimmungen aufzustellen, mit denen zuletzt gar nichts Sachliches ausgemacht wird, war unserer Nation tief eingewurzelt. Sie überwuchert noch das ganze System Kants und erst der frischere Geist, den der Aufschwung unsrer Poesie, der positiven Wissenschaften und der praktischen Bestrebungen mit sich gebracht hat, befreit uns allmählig — noch ist der Process nicht vollendet — von den Formelnetzen der metaphysischen Wegelagerer. Der einflussreichste Nachfolger von Leibnitz war ein wackrer, freidenkender Mann, aber ein höchst mittelmässiger Philosoph, der Professor Christian Wolff, der eine neue Scholastik erfand, die von der alten erstaunlich viel sich zu assimiliren wusste. Während Leibnitz seine tiefen Gedanken zerstreut und gleichsam beiläufig an's Licht brachte, wurde bei Wolff Alles System und Formel. Die Schärfe der Gedanken verschwand, während der Ausdruck immer präciser wurde. Wolff brachte die Lehre von der prästabilirten Harmonie nur in einem Winkel seines Systems an und reducirte die Monadenlehre in der Hauptsache auf den altscholastischen Satz, dass die Seele eine einfache und unkörperliche Substanz sei.

Diese Einfachheit der Seele, welche zum metaphysischen Glaubensartikel erhoben wurde, spielt nun im Kampf gegen den Materialismus die wichtigste Rolle. Der ganze grosse Parallelismus

zwischen Monaden und Atomen, Harmonie und Naturgesetz, in welchem die Extreme so schroff und doch so nah verwandt einander gegenüberstehen, schrumpft zusammen in einige Lehrsätze der sogenannten „rationellen Psychologie“, einer von Wolff erfundenen scholastischen Disciplin. Wolff hatte recht, sich dagegen zu sträuben, als sein ungleich schärfer denkender Schüler Bilfinger den Namen der Leibnitz-Wolffschen Philosophie aufbrachte. Bilfinger, ein Mann, den Holbach im System der Natur mehrmals mit Achtung citirt, verstand jedenfalls Leibnitz ganz anders. Er verlangte in der Psychologie das Aufgeben der bisherigen Weise der Selbstbeobachtung und die Einführung einer naturwissenschaftlichen Methode. Den Worten nach strebte übrigens auch Wolff in seiner empirischen Psychologie, die er neben der rationalen bestehen liess, diesem Ziele zu. Der Sache nach war es freilich mit dieser Empirie noch sehr dürftig bestellt, allein die Tendenz ist doch vorhanden und es ergab sich überhaupt aus den ermüdenden Kämpfen um das Wesen der Seele als natürlicher Rückschlag die Neigung, welche sich durch das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurchzieht, über das Seelenleben möglichst viel positive Thatsachen zusammenzutragen.

Fehlte es auch diesen Unternehmungen meist sehr an scharfer Kritik und fester Methode, so ist doch ein förderlicher methodischer Grundzug darin zu erkennen, dass man vor allen Dingen die Thierpsychologie anbaute. Der alte Streit zwischen den Anhängern von Rorarius und Descartes hatte nie geruht, und nun kam Leibnitz, der durch die Monadenlehre auf einmal den Unterschied aller Seelen zu einem blos graduellen machte. Anlass genug zu erneuter Vergleichung! Man verglich, prüfte, sammelte Anekdoten, und unter dem Einfluss der wohlwollenden, sympathischen Geistesrichtung, welche die Bildung des vorigen Jahrhunderts, und namentlich die rationalistische Richtung auszeichnet, kam man immer mehr dazu, in den höheren Thieren sehr nah verwandte Wesen zu finden.

Diese Richtung auf eine allgemeine und vergleichende, Mensch und Thier umfassende Psychologie hätte an sich dem Materialismus ganz gelegen kommen können; allein die ehrliche Consequenz der Deutschen hielt so lange als irgend möglich an den religiösen Vorstellungen fest, und man konnte sich an die Weise der Engländer und Franzosen, welche den Zusammenhang von Glauben und Wissen einfach ignorirten, durchaus nicht gewöhnen. Es blieb kein

andrer Weg, als der, die Seelen der Thiere nicht nur gleich denen der Menschen für immateriell, sondern auch für unsterblich zu erklären. Leibnitz hatte für die Lehre von der Unsterblichkeit der Thierseelen den Ton angegeben. Ihm folgte schon 1713 der Engländer Jenkin Thomasius in einer dem deutschen Reichstage gewidmeten Abhandlung über die Seele der Thiere, und der Nürnberger Professor Beier schrieb zu diesem Werkchen eine Vorrede, welche sich jedoch über diese Unsterblichkeitsfrage etwas zweideutig ausdrückt[98]). Im Jahre 1742 trat eine ganze Gesellschaft von Thierfreunden auf, die eine Reihe von Jahren hindurch gesammelte Abhandlungen aus der Thierpsychologie veröffentlichten; wesentlich alle im Leibnitz'schen Sinne[99]). Am berühmtesten wurde das Werk des Professors G. F. Meier, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere, welches 1749 zu Halle erschien. Meier begnügte sich nicht mit der Behauptung, dass die Thiere Seelen hätten, sondern er ging sogar so weit, die Hypothese aufzustellen, dass diese Seelen verschiedene Stufen durchmachen und endlich zur Staffel der Geister gelangen, d. h. mit dem Menschen gleich stehn werden.

Der Verfasser dieses Werkes hatte sich aber auch bereits durch die Bekämpfung des Materialismus einen Namen gemacht. Schon im Jahre 1743 erschien von ihm der „Beweis, dass keine Materie denken könne", der 1751 in neuer Bearbeitung herauskam. Dies Schriftchen hat aber bei weitem nicht so viel Originelles, als die Thierpsychologie. Es dreht sich lediglich im Kreise Wolff'scher Begriffsbestimmungen umher. Um dieselbe Zeit ungefähr versuchte sich der Königsberger Professor Martin Knutzen an der grossen Zeitfrage, ob die Materie denken könne. Knutzen, zu dessen eifrigsten Schülern Immanuel Kant gehörte, lehnt sich in freier Weise an Wolff an und giebt nicht nur ein metaphysisches Gerippe, sondern auch eingehende Beispiele und historisches Material, das von vieler Belesenheit zeugt. Dennoch fehlt auch hier dem eigentlichen Beweis jegliche Schärfe, und es ist kein Zweifel, dass solche Schriften der gelehrtesten Professoren gegen eine als ganz unhaltbar, frivol, paradox und unsinnig verschrieene Lehre sehr dazu beitragen mussten, das Ansehen der Metaphysik in den Grundfesten zu erschüttern[100]).

Durch solche und ähnliche Schriften, bei denen wir noch Reimanns historia atheismi (1725) und ähnliche Werke eines allgemeineren

Charakters ganz bei Seite lassen, war in Deutschland die materialistische Frage mächtig angeregt worden, als plötzlich der homme machine wie eine von unbekannter Hand geschleuderte Bombe auf die literarische Bühne fuhr. Natürlich säumte die selbstgewisse Schulphilosophie nicht lange, ihre Ueberlegenheit an diesem Gegenstande des Aergernisses zu erproben. Während man sich noch darüber herumstritt, ob der Marquis d'Argens, ob Maupertuis oder irgend ein persönlicher Feind des Herrn von Haller das Werk verfasst habe, erschien bereits eine Fluth von Kritiken und Streitschriften.

Von den deutschen Gegenschriften wollen wir nur einige hier berühren. Ein Magister Frantzen suchte dem homme machine gegenüber die Göttlichkeit der ganzen Bibel und die Glaubwürdigkeit der sämmtlichen Erzählungen des alten und neuen Testamentes mit den üblichen Gründen darzuthun. Er hätte sich an eine bessere Adresse wenden können, allein er bewies wenigstens so viel, dass in damaliger Zeit selbst ein orthodoxer Theologe einen Lamettrie leidenschaftlos angreifen konnte [101]).

Interessanter ist die Schrift eines berühmten Breslauer Arztes des Herrn Tralles. Dieser, ein überschwenglicher Bewunderer des Herrn von Haller, den er den doppelten Apollo (in Medicin und Dichtkunst) nennt, ist zwar wohl zu unterscheiden von dem bekannten Physiker Tralles, der beträchtlich später lebte, dagegen dürfte er ein und dieselbe Person sein mit dem Nachahmer Hallers, welchen Gervinus gelegentlich als den Verfasser eines „unglaublich elenden" Lehrgedichtes über das Riesengebirge erwähnt. Er schrieb ein dickes Buch in lateinischer Sprache gegen den homme machine und widmete es Herrn von Haller, vermuthlich um ihn wegen Lamettrie's perfider Dedication zu trösten [102]).

Tralles geht davon aus, dass der homme machine die Welt überreden will, alle Aerzte seien nothwendig Materialisten. Er streitet für die Ehre der Religion und die Unschuld der Arzneiwissenschaft. Für die Naivetät seines Standpunktes ist es bezeichnend, dass er die Gründe seiner Widerlegung aus allen vier Hauptwissenschaften hernimmt, deren Beweiskraft ihm coordinirt scheint, wo nicht gar nach der Rangordnung der Facultäten abgestuft. In allen Hauptpunkten sind es freilich die landläufigen, der Wolff'schen Philosophie entlehnten Beweise, die auch hier überall wiederkehren.

Was Lamettrie aus dem Einfluss der Temperamente, aus den Wirkungen von Schlaf, Opiumgenuss, Fieber, Hunger, Trunkenheit, Schwangerschaft, Aderlass, Klima u. s. w. schliessen will, wird einfach damit abgefertigt, dass aus all jenen Beobachtungen nur eine gewisse Uebereinstimmung zwischen Leib und Seele folge. Die Sätze von der Bildungsfähigkeit der Thiere veranlassen zu der nahe liegenden Bemerkung, dass gewiss Niemand dem Maschinenmenschen das Scepter in dem neu zu begründenden Affenstaate streitig machen werde. Redende Thiere gehören nicht zur besten Welt, sonst würden sie schon längst da sein[103]. Könnten aber die Thiere auch reden, so könnten sie doch gewiss keine Geometrie lernen. — Eine äussere Bewegung kann niemals zur inneren Empfindung werden. Unsere Gedanken, welche mit den Veränderungen in den Nerven verknüpft sind, kommen bloss vom göttlichen Willen her. Der homme machine sollte lieber Wolffs Psychologie studiren, um seine unrichtigen Begriffe von der Einbildungskraft zu verbessern.

Feiner und gewandter, aber keineswegs gründlicher als Tralles geht der Professor Hollmann zu Werke, der den Anonymen anonym, den Satyriker satyrisch, den Franzosen in fliessender französischer Sprache bekämpfte; wobei denn freilich für die Vertiefung der Erkenntniss keine Frucht gewonnen wurde[104]. Der „lettre d'un anonyme“ fand besonders viel Beifall durch die humoristische Fiction, dass es wirklich einen Maschinenmenschen gebe, der nicht anders denken kann und das Höhere zu begreifen unfähig ist. Diese Annahme giebt Veranlassung zu einer Reihe von witzigen Wendungen und erspart dem Briefsteller alle Beweise. Was jedoch Lamettrie mehr als aller Spott ärgerte, war die Aeusserung der Vermuthung, dass der homme machine ein Plagiat an dem Vertrauten Briefwechsel enthalte.

Gegen Schluss des anonymen Briefes tritt mehr und mehr ein prosaischer Fanatismus hervor. Besonders muss der Spinozismus herhalten. „Ein Spinozist ist in meinen Augen ein elender und verworrener Mensch, mit dem man Mitleid haben und wenn ihm noch zu helfen ist, mit ein paar nicht gar tiefsinnigen Anmerkungen aus der Vernunftlehre und einer deutlichen Erklärung, was „eins“, was „viel“, heisse, und was eine Substanz sei, zu Hülfe zu kommen suchen muss. Wer hiervon deutliche und von allen Vorurtheilen gereinigte Begriffe hat, der wird sich schämen, wenn ihn die

verworrenen Einfälle der Spinozisten nur eine Viertelstunde beunruhigt haben."

Kaum ein Menschenalter später hatte Lessing das ἓν καὶ πᾶν gesprochen und Jakobi erklärte der Vernunft selbst den Krieg, weil er annahm, dass sie Jeden, der ihr allein folgt, mit unbedingter Nothwendigkeit zum Spinozismus führen müsse.

Ging in diesem unmittelbaren Sturm gegen den Maschinenmann der Zusammenhang zwischen der allgemeinen Psychologie und der Reaction gegen den Materialismus einstweilen verloren, so trat er doch später wieder deutlich hervor. Reimarus, der bekannte Verfasser der Wolfenbütteler Fragmente, war entschiedener Deist und ein eifriger Freund der Theologie, also ein Gegner des Materialismus von Haus aus. Seine Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere, die seit 1760 eine Reihe von Auflagen erlebten, benutzt er, die Zweckmässigkeit der Schöpfung und die Spuren eines Schöpfers allenthalben nachzuweisen. So sind es gerade die beiden Stimmführer des deutschen Rationalismus, Wolff, den der König von Preussen wegen seiner Lehre mit dem Strang bedrohte, und Reimarus, dessen Fragmente ihren Herausgeber Lessing in so schlimme Streitigkeiten verwickelten, in denen wir die Reaction gegen den Materialismus am kräftigsten hervortreten sehen. — Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere (1774), ein Werk von geringem Scharfsinn aber grosser Belesenheit, welches durch seine reichlichen Citate einen trefflichen Blick in die Kämpfe jener Zeit eröffnet, kann fast von Anfang bis zu Ende als ein Versuch zur Widerlegung des Materialismus betrachtet werden.

Der Sohn des Fragmentisten Reimarus, der die Untersuchungen seines Vaters zur Thierpsychologie fortsetzte, ein tüchtiger Mediciner und ein freidenkender Mann, veröffentlichte später im Göttingischen Magazin für Wissenschaften und Literatur eine Reihe von „Betrachtungen über die Unmöglichkeit körperlicher Gedächtniss-Eindrücke und eines materiellen Vorstellungs-Vermögens", Aufsätze, die man wohl als das Gediegenste betrachten darf, was die Reaction des achtzehnten Jahrhunderts gegen den Materialismus hervorgebracht hat. Allein schon ein Jahr nach diesen Aufsätzen erschien von Königsberg her ein Werk, welches nicht mehr unter dem beschränkten Gesichtspunkte jener Reaction betrachtet werden darf, und

dessen durchgreifender Einfluss gleichwohl für einstweilen dem Materialismus mit sammt der alten Metaphysik für Alle, die auf der Höhe der Wissenschaft standen, ein Ende machte.

Ein Umstand aber, der eine so tiefgehende Reform der Philosophie ermöglichen half, war vor allen Dingen die Niederlage, welche der Materialismus der alten Metaphysik beigebracht hatte. Trotz aller fachmässigen Widerlegungen lebte der Materialismus fort und gewann vielleicht nur um so viel mehr Boden, je weniger er sich systematisch abschloss. Männer wie Forster, wie Lichtenberg neigten sich stark zu dieser Weltanschauung, und selbst religiöse Gemüther und schwärmerische Naturen, wie Herder und Lavater, nahmen bedeutende Elemente derselben in ihren Vorstellungskreis auf. Am meisten Boden gewann die materialistische Auffassungsweise ganz in der Stille in den positiven Wissenschaften, so dass der Doctor Reimarus nicht mit Unrecht seine „Betrachtungen“ mit der Bemerkung beginnen konnte, dass in der letzten Zeit die Verrichtungen der Denkkraft in verschiedenen, ja in fast allen dahin gehörigen Schriften körperlich vorgestellt würden. Das schrieb, nachdem die Philosophie so manche Lanze vergeblich gebrochen, ein einsichtsvoller Gegner des Materialismus im Jahre 1780. Die Wahrheit war, dass die gesammte damalige Schulphilosophie kein genügendes Gegengewicht gegen den Materialismus abgeben konnte. Der Punkt, auf welchem Leibnitz wirklich den Materialismus an Consequenz überboten hatte, war zwar nicht vergessen, aber er hatte seine Kraft verloren. Die Unmöglichkeit des Uebergangs äusserer, vielfacher Bewegung in ein einheitliches Inneres, in Empfindung und Vorstellung, wird zwar von fast allen Gegnern des Materialismus gelegentlich hervorgehoben, allein diese Hervorhebung verschwindet in einem Wust anderer, ganz werthloser Gründe, oder steht in abstracter Blässe der Farbenfülle der materialistischen Beweisführung gegenüber. Indem man vollends den positiven Satz der Einfachheit der Seele rein dogmatisch behandelte und damit den lebhaftesten Widerspruch hervorrief, machte man gerade das stärkste Argument zu dem schwächsten. Nur als Fortbildung des Atomismus hat die Monadenlehre Grund, nur als nothwendige Umbildung der Naturnothwendigkeit ist die prästabilirte Harmonie gerechtfertigt. Aus blossen Begriffen abgeleitet und so dem Materialismus schlechthin entgegengesetzt, verlieren die bedeutenden Gedanken jede Beweiskraft.

Anderseits war aber auch der Materialismus durchaus nicht im Stande, die Lücke auszufüllen und sich zum herrschenden Systeme zu erheben. Man würde weit fehlen, wenn man darin nur den Einfluss der Facultäts-Ueberlieferungen und der Gewalten in Staat und Kirche sähe. Dieser Einfluss hätte einer lebendigen und allgemeinen Ueberzeugung nicht lange Stand halten können. Man war vielmehr auch das ewige Einerlei der materialistischen Dogmatik gründlich müde und verlangte nach Erquickung durch das Leben, durch die Poesie, durch die positiven Wissenschaften.

Die ganze aufstrebende Geistesströmung des achtzehnten Jahrhunderts war dem Materialismus nicht günstig. Sie enthielt einen idealen Zug, der zwar erst seit der Mitte des Jahrhunderts deutlich hervortrat, der aber schon in den ersten Anfängen der grossen Bewegung enthalten war. Geht man freilich vom Ende des Jahrhunderts aus, so kann es scheinen, als habe sich erst in der glänzenden Epoche eines Schiller und Göthe das ideale Streben der Nation über die dürre Nüchternheit der Aufklärungsperiode und über die prosaische Jagd nach dem Nützlichen erhoben; allein verfolgt man die verschiedenen, hier zusammentreffenden Strömungen bis an ihren Ursprung, so stellt sich uns ein ganz anderes Bild dar. Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts gewahrten heller blickende Männer in Deutschland, wie weit man hinter andern Nationen zurückgeblieben sei. Ein Ringen nach Freiheit, geistigem Fortschritt und nationaler Selbständigkeit begann auf den verschiedensten Gebieten, in verschiedenen Formen, bald hier, bald da scheinbar isolirt auftauchend, bis eine allgemeine und tiefe Bewegung der Geister entstanden war. Die Männer der Aufklärung zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren grösstentheils sehr verschieden von jener nüchternen Berliner Gesellschaft, mit welcher Göthe und Schiller im Streite lagen. Mystik und Rationalismus vereinigten sich im Kampfe gegen die verknöcherte Orthodoxie, in welcher man die Fessel des Geistes und den Hemmschuh des Fortschrittes zu erkennen begann. Seit Arnolds bedeutungsvoller Kirchen- und Ketzerhistorie (1699) war in Deutschland die Anerkennung des Rechtes der unterlegenen Personen und Parteien in der Geschichte eine mächtige Stütze der Denkfreiheit geworden[105]. Dieser ideale Ausgangspunkt ist sehr bezeichnend für die Eigenthümlichkeit der deutschen Aufklärung. Während Hobbes dem Fürsten das Recht zusprach, einen allgemeinen Aberglauben durch

sein Machtgebot zur Religion zu erheben, während Voltaire den Glauben an Gott erhalten wollte, damit die Bauern ihre Pacht bezahlen und ihren Gebietern gehorchen, beginnt man hier mit der Bemerkung, dass die Wahrheit bei den Verfolgten, Unterdrückten und Verläumdeten wohnt, und dass jede im Besitz der Macht, der Würden, der Pfründen befindliche Kirche schon als solche die Tendenz hat, die Wahrheit zu verfolgen und zu unterdrücken.

Selbst die Richtung des Geistes auf das Nützliche gewann in Deutschland einen idealen Zug. Hier wurde nicht wie in England eine grosse industrielle Bewegung hervorgerufen; keine Städte wuchsen aus dem Boden, keine Reichthümer häuften sich im Besitz grosser Unternehmer: arme Prediger und Lehrer fragten sich, was dem Volke nützen kann und legten Hand an, um durch Gründung neuer Schulen, durch Aufnahme neuer Lehrfächer in die vorhandenen Schulen, die gewerbliche Bildung des schlichten Bürgerstandes und auf dem Lande den Ackerbau zu befördern, mit der Thätigkeit für den Beruf zugleich die Geistesthätigkeit zu heben und die Arbeit in den Dienst der Tugend zu stellen. Aber auch die entgegengesetzte Richtung, diejenige auf das Schöne und Erhabene, wurde längst vor dem Beginn der klassischen Literaturperiode angebahnt und vorbereitet und auch hier sind es die Schulen, welche die Anfänge dieser aufsteigenden Bewegung in ihrem Kreise hegen und ausbilden. Die gleiche Zeit, in welcher die Alleinherrschaft des Lateinischen an den höheren Schulen gebrochen wurde, brachte die ersten Anfänge einer Herstellung des altklassischen Unterrichtes. Dieser stand in jener öden Periode, da man Latein um der Theologie willen und Theologie um des Lateinischen willen trieb [106]), in fast ganz Deutschland auf einer erstaunlich niedrigen Stufe. Die klassischen Schriftsteller waren durch neulateinische von christlichem Inhalt ersetzt. Griechisch trieb man gar nicht, oder man beschränkte sich auf das neue Testament und eine Sammlung von Sittensprüchen; die Dichter, welche von den grossen Humanisten mit Recht vorangestellt wurden und die sich in England zum grossen Vortheil der nationalen Bildung ein unerschütterliches Ansehen erworben hatten, waren in Deutschland fast spurlos von den Lehrplänen verschwunden. Selbst an den Universitäten war von humanistischer Bildung wenig zu finden und die griechische Literatur wurde völlig vernachlässigt. Von hier bis zu der glänzenden Epoche der deutschen Philologie seit Friedrich August

Wolf gelangte man weder durch einen plötzlichen Sprung noch durch eine von Aussen kommende Offenbarung, sondern in mühsamem Emporringen von Stufe zu Stufe und im Zuge jener grossen Bewegung, die man als die zweite Renaissance in Deutschland bezeichnen kann. — Gervinus spottet über „die antiquarischen Gelehrten, die materialistischen Sammler, die prosaischsten Menschen", die gegen Ende des siebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts überall anfingen, „in Nebenstunden zu poetisiren, statt spazieren zu gehn"; aber er übersieht, dass diese nämlichen gelehrten Verfasser schlechter Verse in aller Stille einen anderen Geist in die Schulen brachten. Was ihnen an Schwung fehlte, musste einstweilen die Tendenz und der Eifer ersetzen, bis ein Geschlecht aufkam, das unter anregenden Jugendeindrücken aufgewachsen war. Fast bei allen namhaften Dichtern der vorklassischen Periode, wie Uz, Gleim, Hagedorn u. A. vermag man den Einfluss der Schule nachzuweisen [107]). Hier wurden deutsche Verse gemacht, dort griechische Schriftsteller gelesen, aber der Geist, aus dem Beides hervorging, war derselbe, und der einflussreichste Erneuerer der altklassischen Gymnasialbildung, Johann Matthias Gesner war zugleich ein Freund der Realien und ein eifriger Förderer der deutschen Sprache. Nicht umsonst hatten Leibnitz und Thomasius auf den Vortheil hingewiesen, welchen andre Nationen aus der Pflege ihrer Muttersprache zogen [108]). Was Thomasius noch in gewaltigen Kämpfen hatte durchsetzen müssen: der Gebrauch des Deutschen im akademischen Lehrvortrage und in der Behandlung der Wissenschaften, das wurde im achtzehnten Jahrhundert allmählig herrschend und selbst der nüchterne Wolff leistete durch seine Anwendung des Deutschen in philosophischen Werken der erwachenden Begeisterung für nationales Leben Vorschub.

In seltsamer Weise mussten Männer ohne alle dichterische Begabung dem Aufschwung der Dichtkunst vorarbeiten, Gelehrte von pedantischem Charakter und verdorbenem Geschmack zu den Mustern edler Einfachheit und freier Menschlichkeit hinleiten [109]). Die verschollene Kunde von der Herrlichkeit der altklassischen Literatur leitete die Gemüther einem Ideal der Schönheit entgegen, von welchem weder die Suchenden noch die Führer eine klare Vorstellung hatten, bis mit den Thaten Winckelmanns und Lessings ein heller Tag aufging. Der Gedanke, durch Erziehung und Wissenschaft sich den Griechen zu nähern, taucht schon früh im

achtzehnten Jahrhundert vereinzelt auf und gewinnt mit jedem Decennium an Kraft, bis endlich durch die tiefsinnigen Untersuchungen Schillers die Kreise des Antiken und Modernen principiell geschieden wurden, während die Mustergültigkeit der griechischen Kunst innerhalb gewisser Schranken nur um so fester begründet wurde.

Das Suchen nach dem Ideal durchzieht das ganze Jahrhundert. Während man noch nicht daran denken konnte, mit den fortgeschrittensten Nationen an Macht und Reichthum, an Würde des politischen Daseins und an Grossartigkeit äusserer Unternehmungen zu wetteifern, sucht man ihnen im Höchsten und Edelsten den Rang abzulaufen. In diesem Sinne verkündete Klopstock den Wettlauf der deutschen mit der britannischen Muse, als noch wenig Beweis für die Ebenbürtigkeit der ersteren vorhanden war, und Lessing zerbrach mit seiner gewaltigen Kritik die Fesseln aller falschen Autoritäten und ungenügenden Vorbilder, um den Weg zu den höchsten Leistungen zu ebenen, unbekümmert darum, wer ihn wandeln würde.

In diesem Sinne wurden auch die Einflüsse des Auslandes nicht passiv aufgenommen, sondern umgebildet. Wir haben gesehen, wie früh der englische Materialismus in Deutschland Boden fasste, aber die Oberhand konnte er nicht gewinnen. Statt der heuchlerischen Gotteslehre bei Hobbes verlangte man einen wirklichen Gott und einen Gedanken als Grundlage des Weltalls. Die Art, wie Newton und Boyle neben einer herrlichen, grossen Weltordnung das Flickwerk der Wunder fortbestehen liessen, konnte den Führern der deutschen Aufklärung ebensowenig behagen. Besser stimmte man mit den Deisten überein; vor Allem aber gewann Shaftesbury einen grossen Einfluss, der mit der abstracten Verständigkeit der Weltanschauung eine dichterische Kraft der Phantasie und eine Liebe zum Ideal verbindet, durch welche dem Verstandesmässigen die Wage gehalten wird, so dass ohne allen Kriticismus gleichsam die Errungenschaften der Kant'schen Philosophie für den Frieden zwischen Herz und Verstand vorweg genommen werden. In Shaftesbury's Sinne verstand man denn auch meistens die Lehre von der Vollkommenheit der Welt, wenn man sich dabei auch äusserlich an Leibnitz anlehnte; von Leibnitz wird der Text genommen, von Shaftesbury die Interpretation und an Stelle der Mechanik der unerschaffenen Essentien trat, wie in Schillers Jugendphilosophie, der Hymnus auf die Schönheit des Alls, in

welchem alles Uebel nur der Harmonie des Ganzen dient, wie der Schatten im Gemälde, wie die Dissonanz in der Musik.

In diesen Kreis der Gedanken und Empfindungen passt denn auch der Spinozismus weit besser als der Materialismus; ja, man könnte den Unterschied dieser beiden Richtungen vielleicht durch nichts so klar machen, als durch den Einfluss, welchen Spinoza auf die leitenden Geister des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland geübt hat. Dabei darf man freilich nicht vergessen, dass wohl kein einziger dieser Männer im eigentlichen Sinne des Wortes Spinozist war. Man hielt sich an wenige grosse Grundgedanken: an die Einheit alles Seienden, die Gesetzmässigkeit alles Geschehens, die Identität von Geist und Natur. Am wenigsten kümmerte man sich um die Form des Systems und den Zusammenhang der einzelnen Sätze, und wenn die Behauptung laut wird, dass der Spinozismus das nothwendige Resultat des natürlichen Denkens sei, so liegt darin nicht eine Anerkennung der Richtigkeit seiner Demonstrationen in mathematischer Beweisform, sondern die Totalität dieser Weltanschauung im Gegensatze zu der überlieferten christlich-scholastischen, wird als das Ziel alles Denkens anerkannt. So äusserte der scharfsinnige Lichtenberg: „Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion geläuterter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernunft führt auf nichts Anderes hinaus, und es ist unmöglich, dass sie auf etwas Anderes hinausführe.“ Hier wird der Spinozismus, zu dessen Läuterung gewiss auch die Abstreifung der mathematischen Formeln gehört, in denen sich so mancher Trugschluss versteckt, nicht als ein endgültiges System der theoretischen Philosophie gepriesen, sondern als Religion, und damit war es Lichtenberg, der bei aller Hinneigung zum theoretischen Materialismus einen tief religiösen Zug hatte, vollkommener Ernst. Niemand würde in dem theoretisch consequenteren und im Einzelnen correcteren System eines Hobbes die Religion der Zukunft finden. In dem „deus sive natura“ Spinoza's verschwindet der Gott nicht hinter der Materie. Er ist vorhanden und lebt, als die innere Seite desselben grossen Ganzen, welches unsern Sinnen als die Natur erscheint.

Auch Göthe verwahrte sich dagegen, dass man den Gott Spinoza's als einen abstracten Begriff, das heisst, als eine Null auffasse, während er doch vielmehr das allerreellste, thätige Eins sei, das zu sich spricht: „Ich bin, der ich bin, und werde in allen

Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde"[111]). So entschieden Göthe sich von dem Newtonischen Gott abwandte, der die Welt nur „von Aussen stiesse", so entschieden hielt er fest an der Göttlichkeit des inneren, einheitlichen Wesens, welches seinen Erscheinungen, den Menschen, nur als Welt erscheint, während er seinem wahren Wesen nach über jede Vorstellungsweise eines seiner Geschöpfe erhaben ist. — Noch in späteren Jahren flüchtete Göthe zu Spinoza's Ethik, wenn ihn eine fremdartige Anschauung unangenehm berührt hatte, und er nennt es seine reine, tiefe, angeborne und geübte Anschauungsweise, die ihn „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte"[112]).

Bekanntlich hat Göthe auch dafür gesorgt, dass wir den Eindruck kennen, den das System der Natur auf den jugendlichen Dichter geübt hat. Das Urtheil, welches er fällte, weit entfernt Holbach gerecht zu werden, zeichnet den Gegensatz zwischen zwei völlig verschiedenen geistigen Strömungen so schlagend, dass wir hier in der That wohl Göthe als Vertreter der aufstrebenden deutschen Jugend jener Zeiten dürfen reden lassen: „Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so cimmerisch, so todtenhaft vor, dass wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten."

Die weiteren Betrachtungen, welche Göthe dann im Sinne seines jugendlichen Gedankenkreises folgen lässt, sind nicht eben von Bedeutung; ausser, insofern sie ebenfalls zeigen, dass ihm und seinen jungen Geistesgenossen das Buch „als die rechte Quintessenz der Greisenheit, unschmackhaft, ja abgeschmackt" vorkam. Man verlangte nach dem vollen, ganzen Leben, wie es ein theoretisches und polemisches Werk weder geben konnte noch sollte; man wollte die Befriedigung des Gemüthes, wie sie im Grunde nur auf dem Boden der Dichtung zu finden ist, bei der Arbeit der Aufklärung nicht missen. Man bedachte nicht, dass wenn das Weltganze auch das höchste Kunstwerk wäre, eine Analyse seiner Elemente stets etwas Andres sein müsste, als der Genuss des Ganzen in der Anschauung seiner Herrlichkeit. Wo bleibt die Schönheit der Ilias, wenn sie buchstabirt wird? und das Buchstabiren der nothwendigsten Erkenntniss, nach seinen Begriffen, hatte sich gerade Holbach zur Aufgabe gemacht. Kein Wunder, dass Göthe mit folgender Bemerkung sein Urtheil abschliesst: „Wie hohl und leer ward uns

in dieser tristen atheistischen Halbnacht zu Muthe, in welcher die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel mit allen seinen Gestirnen verschwand. Eine Materie sollte sein, von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegung rechts und links und nach allen Seiten, ohne weiteres, die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Dies Alles wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wirklich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unsern Augen aufgebaut hätte. Aber er mochte von der Natur so wenig wissen wie wir, denn indem er einige allgemeine Begriffe hingepfahlt, verlässt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur, oder als höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch recht viel gewonnen zu haben."

Diese Jugend konnte freilich auch von den Beweisen der Schulphilosophie, „dass keine Materie denken könne", keinen Gebrauch machen. „Wenn uns jedoch", bemerkte Göthe, „dieses Buch einigen Schaden gebracht hat, so war es der, dass wir aller Philosophie, besonders aber der Metaphysik, recht herzlich gram wurden und blieben, dagegen aber aufs lebendige Wissen, Erfahren, Thun und Dichten uns nur desto lebhafter und leidenschaftlicher hinwarfen."

Anmerkungen.

1) Vgl. oben S. 263 u. f. — Bei Hartley zeigt sich bereits die Folge der durch Hobbes eingeleiteten conservativen Wendung. —

2) Hartley, David, M. Dr., observations on man, his frame, his duty and his expectations. London 1749, 2 vol. 8⁰ (6. edition, corr. and revised, London 1834). — Das Vorwort des Vf. ist unterzeichnet December 1748. Schon im Jahre 1746 erschien vom gleichen Verfasser ein Werk „de sensus, motus et idearum generatione", welches jedoch weniger Beachtung fand. — Irrthümlich ist die Bemerkung Hettners I. S. 422, Priestley habe im Jahre 1775 einen „dritten und letzten Theil" der „observations" unter dem Titel „theory of human mind" herausgegeben. Vgl. unten Anm. 7.

3) Hartley wurde zuerst, wie er im Vorwort zu den „observations" mittheilt, durch eine mündliche Aeusserung Gay's angeregt. Dieser legte sodann seine Ansichten nieder in einer Abhandlung über das Grundprincip der Tugend, welche Law in seine englische Uebersetzung von King, de origine mali, aufnahm.

4) Das Hauptkriterium des eigentlichen Materialismus gegenüber dem Hylozoismus (vgl. Anm. 1 zum ersten Abschnitt, S. 123) trifft also bei Hartley zu, daher er auch ungeachtet seiner religiösen Ansichten zu den Materialisten gezählt werden darf.

5) David Hartley's Betrachtungen über den Menschen, seine Natur, seine Pflichten und Erwartungen, aus dem Engl. übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet. 2 Bände. Rostock u. Leipzig 1772 u. 1773. Der Herausgeber und Verfasser der Anmerkungen und Zusätze (die Uebersetzung besorgte der Magister von Spieren), H. A. Pistorius, widmet seine Arbeit dem bekannten freisinnigen Theologen Consistorialrath Spalding, der ihn bei Gelegenheit einer Unterredung über die Vereinbarkeit des Determinismus mit dem Christenthum auf Hartley aufmerksam machte.

6) Explication physique des idées et des mouvements tant volontaires qu' involontaires, trad. de l'Anglais de M. Hartley par l'Abbé Jurain, prof. de Math. à Reims. Reims 1775; mit einer Widmung an Buffon.

7) Vgl. Hartley's theory of the human mind, on the principle of the association of ideas, with essays relating tho the subject of it by Joseph Priestley, London 1775 (2. ed. 1790). Irrthümlich fasst Hettner I., S. 422

dies Werk auf als einen dritten Theil des Hartley'schen Werkes. Es ist nur ein Auszug des ersten Theiles, denn Priestley liess auch das Anatomische grösstentheils weg und gab in der Hauptsache nur die psychologische Theorie Hartley's in Verbindung mit seinen eignen Bemerkungen über den gleichen Gegenstand.

8) Vgl. Geschichte der Verfälschungen des Christenthums von Joseph Priestley, Dr. des Rechts u. Mitgl. der Kön. Gesellsch. der Wissensch. zu London. Aus dem Englischen. 2 Bde. Berlin 1785. — Dr. Joseph Priestley, der kaiserl. Akadem. zu St. Petersb. u. der kön. Soc. zu London Mitgl., Anleitung zur Religion nach Vernunft und Schrift. Aus dem Engl. mit Anmerkungen. Frankf. u. Leipz. 1782. — Die speciell den Materialismus behandelnden Schriften dagegen sind meines Wissens nicht ins Deutsche übersetzt. Vgl. Disquisitions relating to matter and spirit, with a history of the philosophical doctrine concerning the origin of the soul and the nature of matter, with its influence on christianity, especially with respect to the doctrine of the preexistence of Christ. London 1777. — The doctrine of philosophical necessity illustrated with an answer to the letters on materialism. London 1777. — Die hier erwähnten Briefe gegen den Materialismus waren eine Streitschrift von Richard Price, der übrigens nicht nur Priestley angriff, sondern überhaupt als Gegner des in der englischen Philosophie herrschenden Empirismus und Sensualismus auftrat.

9) Vgl. Joseph Priestley's Briefe an einen philos. Zweifler in Beziehung auf Hume's Gespräche, das System der Natur und ähnliche Schriften. Aus dem Englischen. Leipzig 1782. (Das Original: Letters to a phil. unbeliever, erschien Bath 1780). — Der anonyme Uebersetzer stellt Priestley mit Reimarus und Jerusalem zusammen und bemerkt weiterhin ganz richtig, dass Priestley Hume sehr oft missverstanden habe; dies thue aber dem Werthe seiner eignen Anschauungen keinen Abbruch. — Uebrigens nahm Priestley's philosophisches Erstlingswerk, „Examination of Dr. Reid's inquiry into the human mind, Dr. Beattie's essay on the nature and immutability of truth', and Dr. Oswald's appeal to common sense“ (London 1774) insofern für Hume Partei, als es eine Widerlegung der gegen Hume gerichteten Philosophie des „common sense“ unternahm. —

10) Vgl. Homme machine, oeuvres phil. de M. de la Mettrie III. p. 57 und Discours sur le bonheur (wo Montaigne oft citirt wird), oeuvres II. p. 182. —

11) Hettner II. S. 9 stellt La Mothe und Pascal zusammen, was mir bei dem sehr verschiedenen Charakter dieser beiden Schriftsteller nicht ganz richtig scheint.

12) Vgl. die sehr gute Charakteristik Bayles und seines Einflusses in Hettners Literaturg. II. S. 45—50. —

13) Buckle, hist. of civil. III. p. 100 ed. Brockhaus. —

14) Vgl. die langen Verzeichnisse von Franzosen, welche England besuchten und welche englisch verstanden bei Buckle a. a. O. p. 101—111. —

15) Tocqueville, das alte Staatswesen u. d. Revolution, deutsch von Boscowitz, Leipzig 1857. —

16) Unter den Engländern ist hier besonders Buckle zu nennen; von deutschen Schriftstellern Hettner in der Literaturg. des 18. Jh.; ferner Strauss, Voltaire, sechs Vorträge (1870), und mit besonderer Rücksicht auf ein specielles Gebiet, aber nicht ohne allgemeines Interesse Du Bois-Reymond's Vortrag: Voltaire in s. Bez. zur Naturwissensch., Berlin 1868. —

17) Du Bois-Reymond, a. a. O. S. 6.

18) Die hier erwähnten Ansichten finden sich in den 1738 erschienenen éléments de la Philosophie de Newton I. c 3 u. 4. Oeuvres compl. (1784) t. 31. — Hettner, Literaturgesch. II. S. 206 u. ff. hat die Wandlungen Voltaires in der Frage der Willensfreiheit chronologisch verfolgt. Hier kam es uns darauf an, vor allen Dingen festzustellen, was Voltaire vor dem Auftreten De la Mettrie's gelehrt hat; denn in der That finden sich die entschiedensten Aeusserungen Voltaires in dieser, wie in mancher andern Frage erst im „Philosophe ignorant", der 1767, also zwanzig Jahre nach dem „homme machine" geschrieben ist. So geringschätzig Voltaire auch über den Verfasser des „homme machine" urtheilt, so ist doch sehr wohl möglich, dass das Auftreten und die Argumente desselben auf Voltaire Einfluss geübt haben.

19) Locke, essay conc. human underst. II, c 21 § 20—27. —

20) Vgl. Du Bois-Reymond, Voltaire in s. Bez. zur Naturw., S. 10. —

21) Hettner, II. S. 193 zeigt, dass Voltaire aus seinem früheren Optimismus zuerst durch das Erdbeben von Lissabon (1755) aufgeschreckt wurde.

22) Vgl. Hettner, II. S. 183.

23) Kants metaphys. Anfangsgr. der Naturwissensch. III. Hauptst. Lehrs. 3. Anm.; Werke, Hartenst. IV. S. 440. —

24) Wie Voltaire namentlich seit 1761 aggressiver wurde, ist sehr gut geschildert bei Strauss, Voltaire, sechs Vortr. 1870, S. 188. Was sein Schwanken in der Unsterblichkeitslehre und die an Kant erinnernde Wendung betrifft, so vgl. Hettner, II. S. 201 u. f.; in letzterer Bez. namentlich die dort citirten Worte: „Wehe denen, die im Schwimmen einander bekämpfen; lande, wer kann; wer aber sagt, Ihr schwimmt vergebens, es giebt kein Festland, der entmuthigt mich und raubt mir alle Kräfte."

25) Locke, essay conc. human underst. I. 3. § 9. —

26) Vgl. Hettner II. S. 210 u f. —

27) Essay conc. human underst. IV. c. 19: „Of Enthusiasm."

28) Vgl. The works of John Locke, in 10 vol. 10. ed. London 1801. Life of the auth por. I. XXIV. Anm. —

29) Dr. Gideon Spicker, die Philos. des Grafen von Shaftesbury. Freiburg 1872, S. 71 und ff. Auf diese verdienstvolle Monographie sei hier der Kürze wegen auch hinsichtlich der übrigen Bemerkungen betr. Shaftesbury verwiesen. — Vgl. übrigens auch Hettner I. S. 211—14. —

30) Vgl. Karl Marx, das Kapital, Hamburg 1867, S. 602, Anm. 73. — Wenn Hettner I, 213 bemerkt, es sei nicht die Frage, ob Mandeville

in seinem Tugendbegriff mit dem Christenthum, sondern ob er mit sich selbst übereinstimme, so ist die Antwort auf diese Frage sehr einfach. Der Apologet des Lasters kann nicht daran denken, die Tugend der Entsagung für Alle zu fordern, allein es harmonirt mit seinen Grundsätzen vortrefflich, das Christenthum und die christliche Tugend den Armen zu predigen. Zum Scheine macht man die Predigt allgemein; wer die Mittel hat, seinen Lastern zu fröhnen, weiss doch, was er zu thun hat, und der Bestand der Gesellschaft ist gesichert.

31) Rosenkranz, Diderot's Leben und Werke. 2 Bde. Leipzig 1866. Die angeführte Stelle findet sich II. S. 410 u. 11. — Wenn auch hinsichtlich der Stellung Diderot's zur Gesch. d. Mat. mit dem Verf. nicht einverstanden, haben wir doch den sehr erwünschten reichhaltigen Beitrag zur geistigen Bewegung des 18. Jahrh. nach Kräften benutzt.

32) Rosenkranz, Diderot, I. S. 39. —

33) Vgl. Schillers „Freigeisterei der Leidenschaft", Zeile 75 — Schluss, Werke, hist.-krit. Ausg. IV., Stuttg. 1868, S. 26. — Dass Schiller in diesen Versen ungeachtet der in der Thalia (1786, 2. H. S. 59) beigegebenen Anmerkung seine eigenen Ansichten ausspricht, sowie dass er unter Preisgebung der inneren Einheit des Gedichtes gegen Schluss desselben die besondre Veranlassung vergisst und mit allgemeinen Gedanken über die Auffassung des göttlichen Wesens endigt, bedarf wohl keines Beweises mehr. — Der Uebersetzer des „Vrai sens du système de la nature" (unter dem Titel: Neunundzwanzig Thesen des Materialismus, Halle 1873) hebt mit Recht hervor, dass die Verse

„Nur auf der Folter merkt dich die Natur!"

und

„Und diesen Nero beten Geister an!?"

mit dem 19. Capitel des „Vrai sens" ganz übereinstimmen. Es ist jedoch daraus nicht zu schliessen, dass Schiller diese Flugschrift gelesen habe; noch weniger, dass er über das système de la nature in seiner doctrinären Breite und phantasielosen Prosa viel anders gedacht habe, als Göthe. Die gleichen Gedanken fanden sich eben auch bei Diderot und stammen ihrem Kerne nach aus Shaftesbury. — Ueber die Beschäftigung Schillers mit Diderot in der Zeit, in welche entweder die Abfassung oder wenigstens die innere Veranlassung jenes Gedichtes fällt, vgl. Palleske, Schillers Leben und Werke, 5. Aufl. I. S. 535. —

34) Vgl. oben S. 232 und die dort citirten früheren Stellen; ferner dazu Anm. 11 S. 280. —

35) Von der Natur, aus dem Französ. des Herrn J. B. Robinet übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1764, S. 385 (IV. Theil, 3. Cap., erstes Gesetz: „Die Determinirungen, von welchen die freiwilligen Bewegungen der Maschine herkommen, haben selbst ihren Quell in dem organischen Spiele der Maschine."

36) Vgl. insbesondre a. a. O. IV. Theil, 23. Capitel; S. 445 u. f. der Uebers. —

37) Vgl. Rosenkranz, Diderot, I. S. 134 u. ff. — Die pseudonyme Dissert. des Dr. Baumann (Maupertuis) habe ich nicht gesehen und es

kann nach Diderot und Rosenkranz zweifelhaft erscheinen, ob sie schon den Robinet'schen Materialismus enthält, d. h. die unbedingte Abhängigkeit des Geistigen von der rein mechanischen Folge der äusseren Vorgänge, oder ob sie Hylozoismus lehrt, d. h. Modificationen des Naturmechanismus durch den geistigen Inhalt der Natur nach andern als rein mechanischen Gesetzen.

38) Rosenkranz, Diderot, II. S. 243 u. f.; 247 u. f. —

39) Näheres über die Modification des Materialismus soll im zweiten Bande folgen. — Was übrigens Diderot's Materialismus betrifft, so sei hier noch hervorgehoben, dass er sich nirgend mit gleicher Bestimmtheit ausdrückt, wie Robinet in den oben (Anm. 35) citirten Stellen. Rosenkranz findet auch im „Traum d'Alemberts" noch einen Dynamismus, welcher, wenn Diderot die Sache wirklich so gemeint hätte, selbst diese fortgeschrittenste Schrift zwar atheistisch, aber nicht eigentlich materialistisch erscheinen liesse.

40) Hettner, Literaturg. d. 18. Jh. III., 1. S. 9. —

41) Ueber Petrus Ramus und s. Anhänger in Deutschland vgl. Zeller, Gesch. der deutschen Philos., S. 46—49. — Ramus hat übrigens die Grundzüge der Lehre, mit welcher er so viel Aufsehen erregt hat, ganz von Vives entlehnt. Vgl. d. Art. Vives in d. Enc. des ges. Erz. u. Unterrichtswesens. —

42) Der ganze „Atomismus" Sennerts scheint auf eine schüchterne Modification der aristotelischen Lehre von der Mischung hinauszulaufen. Unter ausdrücklicher Verwerfung der Atomistik Demokrits lehrt Sennert, dass die Elemente an sich nicht aus directen Theilen bestehen und dass ein Continuum nicht aus untheilbaren Elementen zusammengesetzt sein kann. (Epitome nat. scientiae, Wittebergae 1618, p. 63 u. ff.). Dagegen nimmt er allerdings an, dass bei der Mischung die Materie der einzelnen Elemente sich zuerst faktisch (ungeachtet ihrer weiteren Theilbarkeit) in endliche kleinste Theilchen theile, also zunächst nur ein Gemenge bilde. Diese Theilchen wirken nun mit den bekannten aristotelisch-scholastischen Fundamentaleigenschaften der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit so lange aufeinander, bis sie ihre Eigenschaften ausgeglichen haben, worauf dann das richtige scholastische Continuum des Gemischten doch wieder eintritt. Vgl. a. a. O. p. 69 u. ff. u. p. 225). Damit hängt die fernere Annahme zusammen, dass neben der „substanziellen Form" eines Ganzen auch die substanziellen Formen seiner Theile noch eine gewisse, wiewohl untergeordnete Wirksamkeit behalten. — Den Unterschied zwischen dieser Lehre und einer wirklichen Atomistik sieht man am deutlichsten bei Boyle, der in mehreren seiner Werke, so namentlich auch de origine formarum, Sennert häufig citirt und seine Annahmen bekämpft. Man muss heutzutage die scholastische Naturlehre schon genau kennen, um überhaupt die Punkte zu finden, in welchen Sennert von der orthodoxen Richtschnur abzuweichen wagt, während uns Boyle in jeder Zeile als Physiker im modernen Sinne des Wortes entgegentritt. In diesem Lichte gesehen kann das ganze Aufsehen, welches nach Leibnitz die Lehre Sennerts erregt hat, uns nur einen

deutlichen Begriff davon geben, wie dick damals der scholastische Zopf in Deutschland noch gewesen sein muss.

43) Ueber die Ausbreitung des Cartesianismus in Deutschland und die daran sich anknüpfenden Kämpfe vgl. Zeller Gesch. d. deutschen Phil., S. 75—77, und Hettner, Literaturg. d. 18. Jh. III., 1. S. 36—42. Hier findet man namentlich auch die Bedeutung des Kampfes, welchen der Cartesianer Balthasar Bekker gegen den Aberglauben der Teufels-, Hexen- und Gespenstergeschichten eröffnete, richtig gewürdigt.

44) Näheres über Stosch, sowie über Matthias Knuzen und Theodor Ludwig Lau s. bei Hettner, Literaturg. d. 18. Jh. III., 1. S. 45—49. — Wir beabsichtigten ursprünglich über Spinoza und den Spinozismus ein eignes Kapitel aufzunehmen; die Absicht musste aber nebst andern Erweiterungsplänen aufgegeben werden, um das Buch nicht zu sehr anwachsen und sich von seinem ursprünglichen Charakter entfernen zu lassen. Dass im Allgemeinen der Zusammenhang des Spinozismus mit dem Materialismus bedeutend überschätzt wird (sofern man nicht eben den Materialismus mit allen möglichen mehr oder weniger verwandten Richtungen ineinander fliessen lässt), geht auch aus dem letzten Capitel d. Abschnittes hervor, in welchem sich zeigt, wie der Spinozismus in Deutschland sich mit idealistischen Elementen verbinden konnte, was der Materialismus niemals gethan hat.

45) Vgl. Hettner, Literaturg., III., 1. S. 43. Ueber das „Büchergespenst" s. oben Anm. 22 zum 2. Abschn., S. 211. —

46) So war irrthümlich in der 1. Aufl. angenommen nach Genthe und Hettner (III., 1. S. 8 und S. 35.) — Ich verdanke Herrn Dr. Weinkauff in Köln, einem gründlichen Kenner der Freidenker-Literatur, eine handschriftliche Mittheilung, welche den Beweis führt, dass das Compendium de impostura aller Wahrscheinlichkeit nach erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts verfasst worden ist. Zwar trägt die älteste bekannte Ausgabe die Jahreszahl 1598, allein diese ist offenbar fingirt und der sachkundige Brunet (Manuel du libraire, Paris 1864. V., 942) hält das Werk für einen deutschen Druck des 18. Jahrhunderts. Sicher ist, dass im Jahre 1716 in Berlin ein Manuscript des Werkes für 80 Rthlr. versteigert wurde. Von diesem Manuscript (oder Abschriften desselben) hatte aller Wahrscheinlichkeit nach der Kanzler Kortholt Kenntniss, so dass dasselbe also um 1680 existirt haben muss. Alle andern Ausgaben sind später und wir haben keine einzige sichere Notiz von einer früheren Existenz des Manuscriptes. Innere Gründe führen darauf, dass dasselbe erst in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts erschienen ist. Gleich der Anfang des Büchleins (Esse Deum, eumque colendum esse) scheint eine deutliche Beziehung auf Herbert von Cherbury zu enthalten; ausserdem scheint (wie schon Reimann erkannte) der Einfluss von Hobbes unverkennbar. Die Erwähnung der Brahmanen, Veden, Chinesen und des Grossmogul verräth die Kenntniss der für indische und chinesische Literatur und Mythologie bahnbrechenden und zur Religionsvergleichung anregenden Werke von Rogerius, Indisches Heidenthum, Amsterdam 1651, deutsch Nürnberg 1663, Baldaeus, Malabar, Coromandel und Zeylon, Amsterdam 1672 in

holländ. u. in deutscher Ausgabe, und Alex. Ross, a view of all religions, London 1653) wovon 3 deutsche Uebersetzungen). — Uebrigens scheint das Werk, wiewohl zuerst in Deutschland gedruckt, nicht einmal deutschen Ursprungs, denn der in den älteren Handschriften befindliche Gallicismus „sortitus est" (so auch bei Genthe; in späteren Ausgaben und Handschriften corrigirt: „egressus est") verräth einen französischen Verfasser oder ein französisches Original. —

47) Vgl. Mosheim's Geschichte der Feinde der christl. Religion, hg. von Winkler, Dresden 1783, S. 160. —

48) „Prof. Syrbius zu Jena hat nach des Bücher Saals 28. Ordnung ein Collegium wider den Brieff.-W. v. Wesen d. Seele gehalten und dessen Autori darin seine Abfertigung geben wollen." (Vorrede). — Vgl. ferner Deutsche Acta Eruditorum X. Theil No. 7, pag. 862—881. — Unschuldige Nachrichten, I. Anno 1713. No. 23, p. 155 u. öfter. —

49) Für die erste Aufl. der Gesch. d. Mat. habe ich ein Exemplar der Bonner Bibliothek von 1723 benutzt; gegenwärtig bediene ich mich eines aus den Doubletten der Züricher Stadtbibl. erworbenen Exemplars der ersten Aufl. von 1713. — Ich habe nur der Einfachheit wegen im Text die wörtlich angeführten Stellen überall unverändert gelassen, so dass sie der Ausgabe von 1723 entsprechen, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich bemerkt ist. Die specielleren Nachweise durch Seitenzahl können bei dem geringen Umfange des Büchleins leicht entbehrt werden, doch haben wir bei Allem, was aus der 1. Aufl. entnommen ist, die genauere Angabe der Stelle beigegeben. —

50) In meinem Exemplar (vergl. die vorherg. Anm.) ist von unbekannter Hand notirt: „Von Hocheisser (sic und) Röschel."

51) Hobbes, dessen Einfluss auf das ganze Werkchen unverkennbar ist, wird öfter citirt; so in der „lustigen Vorrede" eines Anonymi, wie es in der 1. Aufl. heisst, S. 11, wo auf den Leviathan und den Anhang zu demselben verwiesen wird; im 1. Briefe, S. 18, in folgenden Worten: „Hieraus siehet man, dass die Meinung nicht neu und ungewöhnlich, da sie zumahl viel Engelländer profitiren sollen (von denen ich aber noch keinen, ausser dem Hobbesio, doch in einer andern Intention gelesen habe); im 2. Briefe S. 55 und 56; im 3. Briefe, S. 84. — Locke wird im 2. Briefe, S. 58 erwähnt; ausserdem findet sich im 3. Briefe, S. 70 der offenbar von Locke stammende Gedanke: „Ich hielte es für unchristlich, wenn man Gott nicht so viel zutrauen wollte, dass aus der zusammengefügten Materie unseres Leibes ein dergleichen Effect folgen könnte, der die Menschen von andern Geschöpfen unterschiede." Vom „Mechanismus" der Engländer im Allgemeinen ist öfter die Rede. — Spinoza kommt vor als Atheist, neben Strato von Lampsacus, S. 42, S. 50 und S. 76. — Auf S. 44 werden „nach des Blaigny relation in Zodiaco Gallico" die „forts esprits" in Frankreich erwähnt.

52) In der ersten Auflage (S. 161) sollte es heissen: „Wenn er dagegen beiläufig sich zur Annahme der Atome Demokrits bekennt, so ist das mit seinem sonstigen Standpunkte wohl nicht zu vereinigen." Das Wörtchen „nicht" (oder „kaum") war im Druck ausgefallen. Ich habe inzwischen

meine Ansicht in Folge wiederholten Lesens des „Vertr. Briefw." geändert und finde, dass der Verfasser mit seiner philosophischen Orthodoxie ebenso wie mit seiner theologischen ein doppeltes Spiel treibt, indem er sich einerseits für alle Fälle den Rücken deckt, anderseits aber offenbar seinen Spott treibt. — Die Möglichkeit bleibt freilich, dass wir hier eine Weiterbildung der von Zeller nach Leibnitz erwähnten Verschmelzung der Atomistik mit einer Modification der Lehre von der forma substantialis vor uns haben, (vgl. oben Anm. 42); doch immerhin nur als allgemeine Grundlage, auf welcher der Vf. sich mit grosser subjectiver Freiheit bewegt. — Dass übrigens die Atome als „conservatores specierum", d. h. Erhalter der Formen und der Species nicht demokritisch, sondern epikurisch sind, dürfte aus unsrer Darstellung im 1. Abschnitt hinlänglich erhellen, da ja Epikur die Erhaltung der Gleichmässigkeit in den Naturformen mit der endlichen Zahl der verschiednen Atomformen in Verbindung bringt. Man nahm wohl auch hier, wie öfter, Demokrit statt Epikur nicht nur, weil ihm der Grundgedanke der Atomistik zukommt, sondern auch, weil sein Name weniger anstössig war.

53) Es zeigt sich hier, dass blosse Quellenmässigkeit historischer Arbeiten noch keine Bürgschaft giebt für richtige und in den Hauptzügen vollständige Darstellung eines Zeitalters. Gar zu leicht fixirt sich die Gewohnheit, die nämlichen, einmal citirten Quellen immer wieder vorzunehmen und was einmal vergessen ist, immer gründlicher zu vergessen. Einen guten Schutz gegen diese Einseitigkeit bilden, so weit sie reichen, die Zeitschriften. Ich erinnere mich, dass ich sowohl auf den „Vertrauten Briefwechsel" als auch auf Pancratius Wolff zuerst gestossen bin, während ich nach Recensionen und andern Spuren der Einwirkung des „homme machine" auf Deutschland suchte. — Ueberhaupt aber scheint mir in der Geschichte des deutschen Geisteslebens die Zeit von etwa 1680 bis 1740 noch besonders viele und grosse Lücken zu haben.

54) Vgl. Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. seit Leibnitz, München 1873, S. 304 und S. 396 u. ff. — Ausdrücke wie: „ebensowenig thut Condillac schon den Schritt vom Sensualismus zum Materialismus", „Weiter ging Helvetius" — — „bei ihm hat der Sensualismus schon eine unverkennbare Neigung zum Materialismus", (S. 397) und sodann: „noch stärker tritt diese Denkweise bei einem Lamettrie, einem Diderot und Holbach hervor" werden vom Leser unwillkürlich im Sinne einer chronologischen Folge verstanden, womit dann, wenigstens in Beziehung auf Lamettrie, eine irrthümliche Auffassung seiner Stellung in der Geschichte der Philosophie unmittelbar gegeben ist. — Uebrigens ist die ganze Hegel'sche Auffassung dieser Folge auch vom Standpunkte der logischen Consequenz total falsch. In Frankreich ist der Fortgang von Condillac zu Holbach ganz einfach daraus zu erklären, dass der Materialismus als der populärere Standpunkt eine wirksamere Waffe gegen den religiösen Glauben abgab. Nicht weil die Philosophie vom Sensualismus zum Materialismus fortschritt, wurde Frankreich revolutionär, sondern weil Frankreich (durch tiefer liegende Ursachen) revolutionär wurde, griffen die oppositionellen Philosophen zu immer einfacheren (primitiveren)

Standpunkten und Naigeon, welcher die Schriften Holbachs und Diderots abkürzt, ist zuletzt der wahre Mann des Tages. Bei ungestörter theoretischer Fortentwicklung führt der Empirismus (z. B. Baco) zunächst zum Materialismus (Hobbes), dieser zum Sensualismus (Locke) und aus diesem entwickeln sich Idealismus (Berkeley) und Skepsis oder Kriticismus (Hume und Kant). Dies wird für die Zukunft noch entschiedener gelten, seit sich selbst die Naturforscher daran gewöhnt haben, dass uns die Sinne nur eine „Welt als Vorstellung" geben. Dessenungeachtet kann diese Folge jeden Augenblick durch den oben erwähnten praktischen Einfluss getrübt werden, und bei den grössten Revolutionen, von deren tief im „Unbewussten" verborgenen inneren Gründen wir bis jetzt fast nur die ökonomische Seite kennen, ist zuletzt auch der Materialismus nicht mehr populär und durchschlagend genug und es tritt Mythus gegen Mythus, Glauben gegen Glauben.

55) Kuno Fischer, Franz Baco von Verulam, Leipz. 1856, S. 426: „Locke's systematischer Fortbildner ist Condillac, dem die Encyklopädisten folgen. . . . Er lässt nur eine Consequenz noch übrig: den Materialismus in nackter Gestalt. Die Holbachianer bilden ihn aus in Lamettrie und dem Système de la nature."

56) Hettner II. S. 388 (statt 1748 steht als Datum des „homme machine" irrthümlich 1746). — Schlosser's Weltgesch. f. d. deutsche Volk XVI. (1854), S. 145. —

57) Vgl. Rosenkranz, Diderot, I. S. 136. —

58) Vgl. Zimmermann, Leben des Herrn von Haller, Zürich 1855, S. 226 u. ff.

59) In den biographischen Angaben folgen wir, hie und da wörtlich, dem von Friedrich dem Grossen verfassten Eloge de M. de la Mettrie in Histoire de l'Academie Royale des sciences et belles lettres. Année 1750. Berlin 1752. 4. p. 3 — 8. —

60) In der 1. Aufl. war nach Zimmermann, Leben des Herrn v. Haller, S. 226 das Jahr 1747 (Ende) als Zeit des Erscheinens des h. m. angegeben. Quérard, France littéraire (woselbst die reichhaltigste und genaueste, wiewohl immer noch nicht vollständige Aufzählung der Werke Lamettrie's), giebt das Jahr 1748 an. Uebrigens begab sich Lamettrie nach dem éloge Friedrichs des Grossen schon im Februar 1748 nach Berlin.

61) In Lamettrie's phil. Werken unter dem veränderten Titel „traité de l'âme." Dass dies Werk mit der hist. nat. identisch ist, geht u. A. aus einer Bemerkung des Verf. Cap. XV., hist. VI. des traité hervor: „On parlait beaucoup à Paris, quand j'y publiai la premiere édition de cet ouvrage, d'une fille sauvage" u. s. w. (Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass in der Bezeichnung der Capitel, wie überhaupt in der ganzen Eintheilung des Werkes in den Ausgaben eine grosse Verwirrung herrscht. Von den vier Ausgaben, welche ich vor mir habe, bezeichnet die älteste, Amsterdam 1752, 12° diesen Abschnitt als „histoire VI", was wahrscheinlich das Richtige ist. Es folgt dann auf Cap. XV. ein Anhang von 7 Abschnitten, von denen die 6 ersten als histoire I., II. u. s. w., der

siebente, die „Belle conjecture d' Arnobe“ enthaltend, als §. VII. bezeichnet ist. Ebenso in der Ausg. Amsterdam 1764, 12⁰. Die Ausgaben dagegen Berlin 1774, 8⁰ und Amsterdam 1774, 12⁰ lassen hier Cap. VI. folgen, während die Reihenfolge der Capitel die Zahl XVI. fordert.

62) Hier folgt noch am Schlusse des 7. Capitels eine Stelle, welche in sehr bezeichnender Weise den Standpunkt des „homme machine“ schon zum Voraus andeutet, wenn sie nämlich nicht etwa der späteren Bearbeitung der hist. nat. angehört, und also erst nach Abfassung des „homme machine“ eingefügt ist. Lamettrie sagt nämlich, bevor er auf die vegetative Seele eingehe, müsse er einen Einwand beantworten. Man habe ihm bemerkt, wie er denn Descartes' Ansicht von den Thieren als Maschinen für absurd erklären könne, während er doch selbst in den Thieren kein von der Materie verschiedenes Princip annehme. Lamettrie antwortet mit einem einzigen Worte: weil Descartes seinen Maschinen die Empfindung abspricht. Die Anwendung auf den Menschen ist mit Händen zu greifen. Lamettrie verwirft nicht die Vorstellung des Mechanischen in der Maschine, sondern nur diejenige der Empfindungslosigkeit. — Man sieht hier übrigens auch wieder klar, in wie naher Beziehung Descartes zum Materialismus steht!

63) Man beachte die Behutsamkeit und den Scharfsinn, mit welchem der „unwissende und oberflächliche“ Lamettrie hier zu Werke geht. Er hätte gewiss nicht den in der 1. Aufl. S. 440 besprochenen Fehler Moleschott's bei Beurtheilung des Falles von Jobert de Lamballes gemacht. Wenn Kopf und Rückenmark getrennt sind, so musste man nach Lamettrie das Rückenmark fragen, ob es Empfindung habe, nicht den Kopf. — Auch darauf sei hier verwiesen, dass Lamettrie den Standpunkt Robinets wenigstens als denkbar schon anticipirt. —

64) Cap. XV., einschliesslich des Anhangs; vgl. Anm. 62. —

65) Vgl. die sehr interessante Stelle bei Arnobius, adversus nationes I., c. 20 u. ff. (p. 150 ff. ed. Hildebrand, Halis Sax. 1844), wo in der That zur Widerlegung der platonischen Ansicht von der Seele diese Annahme in breitester Ausführung aufgestellt und besprochen wird. Lamettrie giebt die Hypothese des Arnobius schon bedeutend abgekürzt; im Text sind nur die leitenden Gedanken kurz wiedergegeben.

66) Die sehr scharfsinnige Bemerkung Lamettrie's gegen Locke (indirect also auch gegen Voltaire) lautet wörtlich: „Les métaphysiciens qui ont insinué que la matière pourroit bien avoir la faculté de penser, n'ont pas déshonoré leur raison. Pourquoi? c'est qu'ils ont un avantage (car ici c'en est un) de s'être mal exprimés. En effet, demander si la matière peut penser, sans la considérer autrement qu'en elle même, c'est demander si la matière peut marquer les heures. On voit d'avance, que nous eviterons cet écueil, ou M. Locke a eu le malheur d'échouer.“ Homme machine, p. 1 u. 2 ed. Amsterd. 1744. — Lamettrie will ohne Zweifel sagen, wenn man nur die Materie an sich betrachtet, ohne das Verhältniss von Kraft und Stoff mit zu berücksichtigen, so kann man die berühmte Locke'sche Frage sowohl bejahen als auch verneinen, ohne dass damit irgend etwas entschieden wird. Die Materie der Uhr kann die Stunden

zeigen oder nicht, je nachdem man von einer aktiven oder passiven Fähigkeit redet. So könnte auch das materielle Gehirn in gewissem Sinne denken, indem es von der Seele wie ein Instrument zum Ausdruck der Gedanken bewegt wird. Die wahre Frage ist die, ob die Kraft zu denken, welche man auf jeden Fall begrifflich vom Stoff trennen kann, in Wahrheit ein nothwendiger Ausfluss desselben ist oder nicht. Diese Frage hat Locke umgangen.

67) Le spectacle de la nature, ou entriens sur l'histoire naturelle et les sciences, Paris 1732 u ff., 9 vol., 2. Aufl. La Haye 1743, 8 vol., erschien anonym, der Verfasser ist nach Quérard (übereinstimmend mit Lamettrie, welcher ihn mit Namen nennt) der Abbé Pluche.

68) Bei der Behandlung des Gehirns in seinem Verhältnisse zu den Geisteskräften ist es besonders auffallend, wie gleichartig die ganze Argumentation des heutigen Materialismus noch mit derjenigen Lamettrie's ist. Dieser behandelt den Gegenstand ziemlich ausführlich, während im Text nur die Hauptpunkte kurz notirt sind. Lamettrie (der „unwissende") hat namentlich das Epoche machende Werk von Willis über die Anatomie des Gehirns fleissig studirt und Alles daraus entnommen, was seinem Zwecke dienen kann. Er kennt daher schon die Bedeutung der Windungen des Gehirns, den Unterschied in der relativen Entwicklung verschiedner Hirntheile bei höheren und niederen Thieren, u. s. w. —

69) Die ausführliche Discussion dieses Problems findet man S. 22 u. ff. der Ausg. Amsterdam 1774. — Was die Methode Ammanns betrifft, so giebt Lamettrie in der „Naturg. d. Seele" eine bis ins Einzelne gehende Auskunft über dieselbe; ein Beweis, wie ernsthaft er sich mit diesem Gegenstande beschäftigt hat.

70) In der 1. Aufl. war hier irrthümlich angenommen, Lamettrie stimme mit Diderot überein, während er ihn als Deisten und Teleologen bekämpft und sein „Universum", mit dessen Gewicht er den Atheisten „zermalmen" will, verspottet. Dagegen darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass Diderot unmittelbar nach jener Stelle, welche auch Rosenkranz I., S. 40 u. f. für den Deismus Diderots anführt, ein Capitel (21) von total entgegengesetzter Tendenz folgen lässt. Diderot bekämpft hier das (neuerdings von E. v. Hartmann reproducirte) Argument für die Teleologie aus der mathematischen Unwahrscheinlichkeit des Zweckmässigen als eines blossen Specialfalles zweckfreier Combinationen von Ursachen. Die Kritik Diderots zerstört den Schein dieses Arguments gründlich, wenn auch noch nicht mit derjenigen Allseitigkeit und Evidenz, welche sich aus den von Laplace aufgestellten Principien ergiebt. Es ergiebt sich dabei die sehr interessante Frage, ob nicht Diderot mit diesem Capitel für den Kundigen den ganzen Eindruck des vorhergehenden absichtlich habe zerstören wollen, während er für die Masse der Leser den Schein eines gläubigen Deismus beibehielt. Man kann freilich auch annehmen, und diese Annahme scheint uns die richtige, dass die Prämissen zu ganz entgegengesetzten Schlussfolgerungen damals in Diderots Seele noch ebenso unvermittelt nebeneinander lagen, wie sie in den beiden Capiteln seiner Schrift nebeneinander ihren Ausdruck gefunden haben.

Wer aber die Ansicht durchführen möchte, dass Diderot schon damals zum Atheismus geneigt habe, wird sich hauptsächlich auf dies Capitel stützen müssen. Lamettrie übrigens, der für das Mathematische wenig Sinn hatte, scheint die Bedeutung dieses Capitels (welche auch Rosenkranz entgangen ist) nicht verstanden zu haben. Er nennt die „pensées philosophiques“ „sublime ouvrage, qui ne convaincra pas un athée“, allein nirgend betrachtet er die Bekämpfung des Atheismus bei Diderot als eine versteckte Empfehlung desselben. — Hienach ist auch die Anregung Lamettries durch Diderot auf das gebührende Minimum zurückzuführen. Wir haben gezeigt, dass der „homme machine“ principiell schon in der „hist. natur.“ (1745) enthalten war. — Vgl. Oeuvres de Denis Diderot, I., p. 110 u. f., Paris 1818; pensées philos. c. 20 u. 21. — Rosenkranz, Diderot, I., S. 40 u. f. — Oeuvres phil. de M. de la Mettrie, Amsterd. 1747, III. p. 54 u. f., Berlin 1747, I., p. 327.

71) Auch hier finden wir, wie Lamettrie die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften eifrig verfolgt und mit seinen Speculationen in Verbindung bringt. Trembleys wichtigste Publicationen über die Polypen fallen in die Jahre 1744—47. —

72) Ueber die mechanischen Kunstwerke Vaucansons und die noch kunstvolleren der beiden Droz, Vater und Sohn, vgl. Helmholtz, über die Wechselwirk. der Naturkräfte, Vortrag vom 7. Febr. 1854, wo der Zusammenhang dieser uns als kindliche Spielerei erscheinenden Versuche mit der Entwicklung der Mechanik und mit den Erwartungen, welche man von derselben hegte, sehr richtig nachgewiesen ist. — Vaucanson kann in gewissem Sinne ein Vorläufer Lamettrie's in der Idee des „homme machine“ genannt werden. Die beiden Droz mit ihren noch grösseren Leistungen (der schreibende Knabe und das Klavier spielende Mädchen) waren Lamettrie noch unbekannt. Vaucansons Flötenbläser wurde zuerst 1738 in Paris gezeigt. —

73) Die erste Ausgabe der „Naturgesch. der Seele“ führte sich ein als eine Uebersetzung aus dem Englischen des Herrn Sharp (so nach Quérard, France littér.) oder Charp (so im „homme machine“, wo „le prétendu M. Charp“ bekämpft wird, in den Ausg. der oeuvres phil. von 1764 Amsterd., 1774 Amsterd., u. 1774 Berlin). —

74) In der Recension des „homme machine“ in Windheims Götting. phil. Bibliothek 1. Bd., Hannover 1849, S. 197 u. ff. heisst es: Wir bemerken nur noch, dass diese Schrift bereits zu London unter folgendem Titel bei Owen im Homerskopfe herausgekommen ist: Man a Machine. Translated of the French of the Marquis d'Argens, und dass der Verfasser die im Jahre 1745 herausgekommene Histoire de l'âme ziemlich ausgeschrieben habe, worin gleichfalls der Materialismus vertheidiget wird.“ — Lamettrie's Plagiate an sich selbst können, wie wir hier sehen, wohl dazu beigetragen haben, ihm den Ruf zuzuziehen, dass er sich mit fremden Federn schmücke. — Das franz. Original enthielt eine (in der Ausg. Berlin 1774 abgedruckte) Vorrede des Verlegers Elie Luzak (vermuthlich auch von Lamettrie verfasst, der unter dem gleichen Namen später auch die Gegenschrift „l'homme plus que machine“ erscheinen liess),

in welcher es heisst, das Manuscript sei ihm von unbekannter Hand aus Berlin geschickt worden, mit der Bitte, 6 Exemplare des Werkes an den Marquis d'Argens zu schicken, er sei aber überzeugt, dass auch diese Adresse nur eine Persiflage sei.

75) Nur wenn man einzelne Stellen bei Lamettrie aus ihrem Zusammenhange reisst, kann der Schein einer Empfehlung des Lasters entstehen; umgekehrt ist es bei Mandeville grade der Zusammenhang seiner Ideen, der Grundgedanke einer in wenigen Zeilen ausgesprochenen, aber sehr bestimmten und heutzutage ohne alle Ostentation sehr verbreiteten Weltanschauung, welcher das Laster rechtfertigt. Das Stärkste, was Lamettrie in dieser Richtung gesagt hat, ist wohl die Stelle im discours sur le bonheur p. 176 u. f., deren kurzer Sinn ist: „Wenn du von Natur ein Schwein bist, so wälze dich im Koth, wie die Schweine, denn du bist keines höheren Glücks fähig und allfällige Gewissensbisse würden das einzige Glück, dessen du fähig bist, nur schmälern, ohne irgend Jemanden zu nützen." Die Bedingung ist aber eben, dass man ein Schwein in Menschengestalt sei, was nicht grade einladend genannt werden kann. Man vergleiche damit folgende, von Hettner, Literaturg. I., S. 210 mitgetheilte Stelle aus der Nutzanwendung der Bienenfabel: „Nur Narren können sich schmeicheln, die Reize der Erde zu geniessen, berühmt im Kriege zu werden; behaglich zu leben und doch zugleich tugendhaft zu sein. Steht ab von diesen leeren Träumereien. Trug, Ausschweifung, Eitelkeit sind nöthig, damit wir aus ihnen süsse Frucht ziehen. . . . Das Laster ist für die Blüthe eines Staates eben so nothwendig, wie der Hunger für das Gedeihen der Menschen." — Ich erinnere mich in einer seither eingegangenen Zeitschrift („Internationale Revue", Wien, Arnold Hilbergs Verlag) einen Versuch gelesen zu haben, mit ausdrücklicher Beziehung auf diese Stelle meiner Gesch. d. Mat., auch Mandeville zu retten. Der Versuch wird so angestellt, dass der Inhalt der Bienenfabel mitgetheilt und darauf verwiesen wird, dass derselbe doch nichts enthalte, was heutzutage so gar unerhört erscheinen könne. Dies habe ich aber auch niemals behauptet. Ich bin im Gegentheil der Ansicht, dass die Theorie der extremen Manchesterschule und die praktische Moral der Gründer und andrer sehr ehrenwerther Kreise der heutigen Gesellschaft nicht etwa nur zufällig mit Mandevilles Bienenfabel übereinstimmen, sondern historisch und principiell aus der gleichen Quelle fliessen. Insofern dadurch auch Mandeville als Vertreter eines grossen historischen Gedankens wenigstens über die Sphäre eines rein persönlichen und individuellen Behagens am Laster erhoben wird, habe ich nichts dagegen einzuwenden. Ich halte nur daran fest: Mandeville hat das Laster empfohlen; Lamettrie nicht. —

76) Kants Kritik d. Urtheilskraft, §. 54; V., S. 346 ed. Hartenstein. —

77) „Toutes choses égales, n' est il pas vrai, que le savant avec plus de lumières, sera plus heureux que l'ignorant?" p. 112 u. 113 ed. Amsterd. 1774. —

78) Der „discours sur le bonheur" oder „Anti-Seneque" diente ursprünglich als Einleitung zu einer von Lamettrie verfassten Uebersetzung

der Schrift Seneca's „de vita beata.“ — Ueber das Interesse der Franzosen an Seneca vgl. Rosenkranz, Diderot, II., S. 352 u. ff. —

79) Gegen Schluss der Abhandlung, S. 188 ed. Amsterd. 1774, behauptet Lamettrie, weder von Hobbes, noch von Milord S.... (Shaftesbury?) etwas entlehnt zu haben; er habe Alles aus der Natur geschöpft. Es ist aber klar, dass damit, die bona fides der Behauptung angenommen, der Einfluss dieser Vorgänger auf die Entstehung seiner Denkweise durchaus nicht beseitigt wird.

80) Vgl. Schiller, über naive und sentimentalische Dichtung, X., S. 480 u. ff. der hist.-krit. Ausgabe, XII., S. 219 u. f. der älteren kleinen Ausgabe. — Ueberweg, Grundriss, III. (3. Aufl.) S. 143. —

81) Dieser Brief, in welchem sich auch das oben erwähnte ungünstige Urtheil über Lamettrie als Schriftsteller findet („Il était gai, bon diable, bon medecin et tres mauvais auteur; mes en ne lisant pas ses livres il y avait moyen d'en être tres content.“), ist dadirt vom 21. Nov. 1751; ein Auszug findet sich in der nouv. bibliogr. génerale unter „Lamettrie.“

82) Vgl. Hettner, II. S. 364. — Ueber Naigeon, den „Pfaffen des Atheismus“ vgl. Rosenkranz, Diderot, II. S. 288 u. f. —

83) Vgl. Rosenkranz, Diderot, II. S. 78 u. f. —

84) Die Definition, im Anfang des 2. Capitels, lautet: „Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place.“ In dieser Definition wird die Identität der Bewegung mit dem „nisus“ oder „conatus“ der damaligen Theoretiker, welche Holbach im Verlaufe des Capitels nachzuweisen sucht, schon vorausgesetzt, was zur Aufstellung eines Oberbegriffs („effort“, „Anstrengung“ in der deutschen Uebersetzung, Leipzig 1841) führt, welcher im Grunde den Begriff der Bewegung schon einschliesst und welcher ausserdem eine anthropomorphe Färbung enthält, von welcher der einfachere Begriff der Bewegung frei ist. — Vgl. auch die folgende Anm. —

85) An dieser Stelle (p. 17 u f. der Ausgabe A Londres 1780; S. 23 u. f. der Uebersetzung) citirt der Verf. Tolands letters to Serena, allein gleichwohl wendet er nicht die volle Schärfe der Lehre Tolands von der Bewegung an. Dieser zeigt, dass „Ruhe“ nicht nur stets relativ zu verstehen, sondern auch im Grunde nur ein Specialfall der Bewegung sei, da genau gleich viel Activität und Passivität darin ist, wenn ein Körper im Conflict der Kräfte seine Stelle eine Zeit lang behauptet, als wenn er den Ort wechselt. Holbach kommt diesem Ziele nur auf einem Umwege nahe und trifft den entscheidenden Punkt nirgend genau; sei es, dass er Tolands Ansicht nicht in ihrer ganzen Schärfe erfasst hatte, sei es, dass er seine eigne Behandlungsweise der Sache für populärer hält.

86) I, Cap. 3, p. 39 der Ausg. v. 1780. —

87) I., Cap. 4; p. 52 der Ausg. v. 1780. —

88) Vgl. den Artikel Dieu, Dieux im Dictionn. phil., abgedruckt in den Gesammtausgaben der Werke Voltaires, und unter dem Titel: „Sentiment de Voltaire sur le système de la nature“ mit veränderter Reihenfolge der Abschnitte in der Ausgabe des Système da la nature von 1780. —

89) Essai sur la peinture, I.: „Si les causes et les effets nous étaient evidens, nous n'aurions rien de mieux à faire que de représenter les êtres tels qu'ils sont. Plus l'imitation serait parfaite et analogue aux causes, plus nous en serions satisfaits." Oeuvres compl. de Denis Diderot IV. 1. part., Paris 1818, p. 479. — Rosenkranz, dem wir den energischen Hinweis auf Diderots Idealismus verdanken (vgl. namentlich Diderot II., S. 132 u. f., die Stellen, welche aus dem Briefe an Grimm, zum Salon von 1767, oeuvres IV., 1. p. 170 u. ff. entnommen sind), hat in seinem Bericht über den Gedankengang des „essai sur la peinture" (Diderot, II. S. 137) diese wichtige Stelle wohl nicht hinlänglich beachtet. Es bleibt hier nichts übrig, als entweder schlechthin einen Widerspruch Diderots mit sich selbst anzunehmen, oder die hier gelehrte Ueberordnung der Naturwahrheit über die Schönheit in der im Text angenommenen Weise mit der Theorie „der wahren Linie" zu verbinden.

90) Syst. de la nat. I., c. 10; p. 158 u. f. der Ausg. von 1780. — Uebrigens sei hier mit Rücksicht auf eine neuerdings sehr anspruchsvoll auftretende Ueberschätzung Berkeley's ausdrücklich bemerkt, dass die „Unwiderlegbarkeit" seines Systems sich lediglich auf die Leugnung einer von unsern Vorstellungen verschiedenen Körperwelt bezieht. Der Schluss auf eine geistige, unkörperliche und thätige Substanz als Ursache unsrer Ideen ist so reich an den plattesten und handgreiflichsten Absurditäten wie nur irgend ein andres metaphysisches System.

91) I., ch. 9; in der Ausg. v. 1780: I., p 124. —

92) Zeller, Gesch. d. deutschen Phil. (München 1873) erörtert S. 99 u. f. den Einfluss der Atomistik auf Leibnitz und bemerkt sodann: „Er kehrte von den Atomen jetzt wieder zu den substantiellen Formen des Aristoteles zurück, um aus beiden seine Monaden hervorgehen zu lassen"; und ebendas. S. 107: „An die Stelle der materiellen Atome treten so geistige Individuen, an die Stelle der physischen „metaphysische Punkte." — Leibnitz selbst nennt die Monaden auch „formelle Atome"; vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. II., 2. Aufl. S. 319 u. ff. —

93) Dass die Ansicht von der Unvereinbarkeit der Leibnitz'schen Theologie mit den philosophischen Grundlagen des Systems eine weit verbreitete war (also nicht nur Erdmann „so etwas geäussert hat"; vgl. Schilling, Beitr. zur Gesch. d. Mat. S. 23) wird von Kuno Fischer (Gesch. d. neueren Phil. II., 2. Aufl. S. 627 u. ff.) ausdrücklich bestätigt, während derselbe die Ansicht selbst nachdrücklich bekämpft. Fischers Beweis des Gegentheils stützt sich auf die Nothwendigkeit einer höchsten Monade, welche alsdann als die „absolute" oder „Gott" bezeichnet wird. Zuzugeben ist, dass das System eine höchste Monade voraussetzt, aber nicht, dass eine solche, sofern sie wirklich nach den Grundsätzen der Monadenlehre gedacht wird, die Stelle eines die Welt erhaltenden und regierenden Gottes einnehmen könne. Die Monaden entwickeln sich nach den in ihnen liegenden Kräften mit strenger Nothwendigkeit. Keine derselben kann, weder im Sinne der gewöhnlichen Causalität, noch im Sinne der „prästabilirten Harmonie", hervorbringende Ursache der

übrigen sein. Die prästabilirte Harmonie selbst bringt ebenfalls nicht die Monaden hervor, sondern sie bestimmt nur ihren Zustand, und zwar in durchaus gleicher Weise, wie im System des Materialismus die allgemeinen Bewegungsgesetze den Zustand (bez. das räumliche Verhalten) der Atome bestimmen. Es ist nun aber leicht zu sehen, dass es eine einfache logische Consequenz des Leibnitz'schen Determinismus ist, die Causalreihe hier abzubrechen, statt noch einen „zureichenden Grund" der Monaden und der prästabilirten Harmonie aufzustellen, welcher weiter nichts zu thun hat, als eben dieser zureichende Grund zu sein. Newton gab seinem Gott doch noch etwas zu stossen und zu flicken; ein Grund der nichts zu thun hat, als Grund des letzten Grundes der Welt zu sein, ist so überflüssig, wie die Schildkröte, welche die Erde trägt und veranlasst unmittelbar die weitere Frage, was denn der zureichende Grund dieses Gottes sei. Kuno Fischer sucht dieser zwingenden Folgerung zu entgehen, indem er nicht sowohl den Zustand der Monaden aus der prästabilirten Harmonie ableitet, als vielmehr diese aus den Monaden. „Sie folgt nothwendig aus den Monaden, weil sie ursprünglich darin liegt" (a. a. O. S. 629). Dies ist eine blosse Umkehrung des identischen Satzes: die prästabilirte Harmonie ist die vorausbestimmte Ordnung im Zustande der Monaden. Es folgt daraus nicht das mindeste für das nothwendige Hervorgehen aller übrigen Monaden aus der vollkommensten. Der Umstand, dass diese den Erklärungsgrund für den Zustand der übrigen abgiebt (ein Gedanke, der übrigens auch nicht ohne Widerspruch durchzuführen ist), macht sie noch nicht zum Realgrund und selbst wenn sie dieses wäre, so käme dadurch zwar in gewissem Sinne ein „überweltlicher" Gott zu Stande, aber gleichwohl kein Gott, welchen der religiöse Theismus brauchen kann. Zeller hat (Gesch. d. deutschen Phil., S. 176 u. f.) sehr richtig bemerkt: „Es wäre an sich nicht allzuschwer, dem Leibnitzischen, wie jedem theologischen Determinismus nachzuweisen, dass er bei folgerichtiger Entwicklung über den theistischen Standpunkt seines Urhebers hinausführe und uns nöthige, in Gott nicht bloss den Schöpfer, sondern auch die Substanz aller endlichen Wesen zu erkennen." Dieser nicht allzuschwierige Beweis gehört aber zur nothwendigen Kritik des Leibnitz'schen Systems, um so mehr, da ein Geist wie Leibnitz dies auch wohl nach Descartes, Hobbes und Spinoza selbst entdecken musste. — Der einzige Punkt, welcher Gott auf eine nothwendige Weise mit der Welt zu verknüpfen scheint, ist die Lehre von der Wahl der „besten" Welt aus unendlich vielen möglichen Welten. Hier aber können wir auf die gründliche, überall auf die Quellen gestützte Behandlung bei Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik, Berlin 1869, II. S. 280 u. ff. verweisen, wo gezeigt wird, dass man die ewigen Essentien der Dinge, an deren Wesen Gott nichts zu ändern vermag, ebenso gut als ewige Kräfte fassen kann, durch deren wirklichen Kampf jenes Minimum wechselseitiger Hemmung erzielt wird, welches Leibnitz durch die (nothwendige!) Wahl Gottes zu Stande kommen lässt. Die logischen Consequenzen seiner auf die Mathematik gestützten Weltanschauung führen zur ewigen Vorherbestimmung aller Dinge „durch einfache Thatsache", „Alles endet

in blosser, nackter Thatsächlichkeit; die Anknüpfung der Dinge an Gott ist ein leerer Schatten.“ (S. 285). —

94) Aus der in der vorhergehenden Anm. nachgewiesenen logischen Ueberflüssigkeit des Gottesbegriffs in der Leibnitz'schen Metaphysik folgt freilich noch nicht, dass auch die Annahme desselben für Leibnitz subjectiv entbehrlich war und es lässt sich der Natur der Sache nach hierfür kein gleich zwingender Beweis beibringen. Auch ist es nicht immer leicht, zwischen religiösem Bedürfniss (welches Zeller, S. 103 in Leibnitz annimmt) und dem Bedürfniss, sich mit dem religiösen Sinn seiner Umgebung in Frieden zu halten, zu unterscheiden. Gleichwohl möchten wir in dieser Beziehung Leibnitz nicht schlechthin mit Descartes gleich setzen. Nicht nur erscheint uns bei letzterem Manches einfach als kluge Berechnung, was bei Leibnitz mehr den Eindruck sympathischer Anschmiegung eines weichen Gemüthes macht; es kann auch bei dem letzteren ein gewisser Zug zum Mystischen gefunden werden, welcher Descartes gänzlich abgeht (vgl. Zeller, S. 103). Darin liegt weder ein psychologischer Widerspruch mit dem klaren und strengen Determinismus seines Systems, noch auch ein Beweis für die Aufrichtigkeit seiner theologischen Kunststücke. — Die im Text berührte Aeusserung Lichtenbergs (unter den „Beobachtungen über den Menschen“ im 1. Thl. der „vermischten Schriften“) lautet vollständig: „Leibnitz hat die christliche Religion vertheidigt. Daraus gerade weg zu schliessen, wie die Theologen thun, er sei ein guter Christ gewesen, verräth sehr wenig Weltkenntniss. Eitelkeit, etwas Besseres zu sagen, als die Leute von Profession, ist bei einem solchen Manne, wie Leibnitz, der wenig Festes hatte, eine weit wahrscheinlichere Triebfeder, so etwas zu thun, als Religion. Man greife doch mehr in seinen eigenen Busen und man wird finden, wie wenig sich von Andern behaupten lässt. Ja ich getraue mir zu beweisen, dass man zuweilen glaubt, man glaube etwas, und glaubt es doch nicht. Nichts ist unergründlicher als das System von Triebfedern unsrer Handlungen.“

95) Eine gute Charakteristik von Leibnitz mit besondrer Rücksicht auf die Einflüsse, welche seine Theologie bestimmten, giebt Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, II. Bd., 5. Abschnitt; vgl. insbes. S. 242 u. ff. — Mit vollem Rechte erklärt Biedermann namentlich auch die bekannte Lessing'sche Vertheidigung der von Leibnitz eingenommenen Stellung für unzulänglich. Lessing wendet dabei den Begriff der exoterischen und esoterischen Lehre an, jedoch in einer Weise, die uns ebenfalls etwas exoterisch scheinen will.

96) Vgl. I. 2. Abschn. S. 199 und die Anmerkung 63 auf S. 220. — Hennings in der „Gesch. von d. Seelen der Menschen und Thiere“, Halle 1774, S. 145 macht aus den Anhängern dieser Meinung eine besondre Klasse der Idealisten, welche er als die der „Egoisten“ im Gegensatze zu den „Pluralisten“ bezeichnet.

97) Sehr treffend sagt Du Bois-Reymond, Leibnitz'sche Gedanken in der modernen Naturwissenschaft (zwei Festreden, Berlin 1871) S. 17: „Bekanntlich verdankte ihm die Theorie der Maxima und Minima der Functionen durch die Auffindung der Methode der Tangenten den grössten

Fortschritt. Nun stellt er sich Gott bei Erschaffung der Welt wie einen Mathematiker vor, der eine Minimum-Aufgabe, oder vielmehr, nach jetziger Redeweise, eine Aufgabe der Variations-Rechnung löst: die Aufgabe, unter unendlich vielen möglichen Welten, die ihm unerschaffen vorschweben, die zu bestimmen, für welche die Summe des nothwendigen Uebels ein Minimum ist.“ Dass aber Gott dabei mit gegebenen Factoren zu rechnen hat (den Möglichkeiten oder den „Essentien“), hat am schärfsten Baumann hervorgehoben (Lehren v. Raum, Zeit u. Mathematik, II., S. 127—129). — Dabei gilt es als selbstverständlich, dass Gottes vollkommene Intelligenz ohne Schwanken denselben Regeln folgt, welche wir mit unserm Verstande als die richtigsten erkennen (vgl. Baumann a. a. O. S. 115); d. h. die Thätigkeit Gottes bewirkt gerade dies, dass sich Alles nach den Gesetzen der Mathematik und der Mechanik vollzieht. — Vgl. oben Anm. 93. —

98) In der ersten Auflage werden Baier und Thomasius mit Unrecht „Mediciner der Universität Nürnberg“ genannt. Jenkin Thomasius ist ein englischer Arzt, welcher sich damals in Deutschland aufhielt und wahrscheinlich auch mit der Universität zu Altdorf in Verbindung getreten war; wenigstens schliesst Prof. Baier seine Vorrede mit den Worten: „cuius proinde laborem et studia, Academiæ nostræ quam maxime probata, cunctis bonarum literarum fautoribus meliorem in modum commendo.“ Baier aber, welcher dies Vorwort schrieb, ist nicht der damals in Nürnberg lebende Mediciner Johann Jacob Baier, sondern der Theologe Johann Wilhelm. — Einen kurzen Auszug des Schriftchens, welches in der Universitäts-Buchdruckerei von Kohlesius 1713 erschien, findet man in Scheitlins Thierseelenkunde, Stuttg. u. Tüb. 1840, I. S. 184 u. ff. —

99) Näheres über diese Gesellschaft habe ich unter meinen Vorarbeiten zur 1. Aufl. nicht finden können und verweise daher als Beleg auf Grässe's Bibl. psychologica, Leipzig 1845, wo unter dem Namen Winkler die Titel der betr. Abhandlungen mitgetheilt sind. Eine derselben (aus dem Jahre 1743) behandelt die Frage: „ob die Seelen der Thiere mit ihren Leibern sterben?“ — In Hennings Gesch. v. d. Seelen der Menschen u. Thiere, Halle 1774, findet sich der Titel der gesammelten Abhandlungen etwas vollständiger als bei Grässe angegeben. Derselbe lautet: Philosophische Untersuchungen von dem Seyn und Wesen der Seelen der Thiere, von einigen Liebhabern der Weltweisheit in sechs verschiedenen Abhandlungen ausgeführt, und mit einer Vorrede von der Einrichtung der Gesellschaft dieser Personen ans Licht gestellt von Johann Heinrich Winkler, der griech. und lateinischen Sprache Professorn zu Leipzig. Leipzig 1745. —

100) Näheres über das hier berührte Werk Knutzens findet man bei Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie, Berlin 1870, S. 225 u. ff. — Meyer stellte sich die Aufgabe, zu untersuchen, woher Kant seine Vorstellung von der „rationalen Psychologie“ gewonnen habe, wie sie der in der Kritik d. r. Vern. enthaltenen Widerlegung zu Grunde liegt. Das Resultat ist, dass aller Wahrscheinlichkeit nach drei Werke die Hauptrolle spielen: Knutzen's „Philos. Abhandl. von der immater. Natur der Seele,

darinnen theils überhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne, und dass die Seele unkörperlich sei, theils die vornehmsten Einwürfe der Materialisten deutlich beantwortet werden" (1774); Reimarus, vornehmste Wahrheiten der natürl. Religion (1774) und Mendelssohns Phädon (1767). — Knutzen deducirt die Natur der Seele aus der Einheit des Selbstbewusstseins: grade der Punkt, gegen welchen Kant später die Schärfe seiner Kritik richtete.

101) Frantzen, Widerlegung des „l'homme machine." Leipzig 1749. Das Buch umfasst 320 Seiten. —

102) Der Titel seines Werkes lautet: De machina et Anima humana prorsus a se invicem distinctis, commentatio, libello latere amantis autoris Gallico „homo machina" inscripto opposita et ad illustrissimum virum Albertum Haller, Phil. et Med. Doct. exarata a D. Balthas. Ludovico Tralles, Medico Vratisl. — Lipsiae et Vratislaviae apud Michael Hubertum 1749. —

103) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, dass Leibnitz' Lehre von der wirklichen Welt als der besten, richtig verstanden, keine Art der Entwicklung und des Werdens ausschliesst.

104) Hollmann, ein Docent von ausgedehntem, aber ephemerem Rufe, war damals (seit 1737) Professor in Göttingen. Nach Zimmermann, Leben des Herrn von Haller, ist Hollmann der Verfasser des Briefes („Lettre d'un Anonyme pour servir de Critique ou de refutation au livre intilulé l'homme machine"), welcher zuerst deutsch in den Göttingischen Zeitungen erschien und sodann in Berlin übersetzt wurde. Das Verdienst des französischen Styls käme also nicht Hollmann zu.

105) Vgl. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Leipzig 1858, II., S. 392 u. ff. —

106) Vgl. Justi, Winkelmann I. S. 25; ebendas. S. 23 u. ff. interessante Mittheilungen über den Zustand der Schulen gegen Schluss des 17. Jahrhunderts. Wir bemerken nur dazu, dass Winkelmanns Lehrer Tappert, wiewohl des Griechischen wenig kundig, doch offenbar auch zu den Neueren gehörte, welche einerseits den Bedürfnissen des Lebens durch Einführung neuer Fächer Rechnung trugen und die Alleinherrschaft des Lateinischen beseitigten, anderseits aber auch im lateinischen Unterricht selbst die humanistische Richtung gegenüber der verzopften des 17. Jahrhunderts wieder geltend zu machen suchten. Es ist kein Zufall, dass im Anfang des 18. Jahrhunderts vielfach wieder an die Sturmischen Ueberlieferungen im Gymnasialwesen angeknüpft wurde, daher z. B. der Eifer für Nachahmung Ciceros in dieser Zeit nicht schlechthin als überlieferte Verehrung des Lateinischen, sondern als neu erwachter Sinn für Schönheit und Eleganz der Sprache zu betrachten ist. — Als bedeutendere Beispiele der Schulreform in diesem Sinne erwähnen wir nur die Thätigkeit des Nürnberger Inspectors Feuerlein (vgl. von Raumer, Gesch. d. Päd. II. (3. Aufl.) S. 101 u. öfter, wo übrigens die Bemühungen Feuerleins um qualitative Verbesserung des lateinischen und griechischen Unterrichts neben seinen Bemühungen für Deutsch und Realien zu wenig hervorgehoben sind. Auf Feuerlein hatte besonders der bekannte Polyhistor

Morhof gewirkt) und des gelehrten Rectors Köhler zu Ansbach, aus dessen Schule Johann Matthias Gesner hervorging, welcher die hier erwähnte Reform durch seine institutiones rei scholasticae (1715) und seine griechische Chrestomathie (1731) zum Durchbruch brachte. Vgl. Sauppe, Weimarische Schulreden, VIII. Joh. M. Gesner. (Weimar 1856).

107) Uz, den seine Zeitgenossen später als den deutschen Horaz bewunderten, war auf dem Gymnasium in Ansbach gebildet, aus welchem J. M. Gesner hervorging (vgl. d. vorhergehende Anmerk.); Gleim kam von Wernigerode, wo man zwar im Griechischen noch zurück war, aber um so eifriger lateinische und deutsche Verse machte (vgl. Pröhle, Gleim auf der Schule, Progr. Berlin 1857). In Halle, wo diese jungen Leute den Bund der Anakreontiker bildeten, begannen sie damit, den Anakreon in der Ursprache zu lesen. Die beiden Hagedorn, Dichter und Kunstkenner, kamen von Hamburg, wo der berühmte Polyhistor Joh. Alb. Fabricius gute Bücher und daneben „schlechte Reimereien" machte (Gervinus). —

108) Ueber Thomasius und seinen Einfluss vgl. besonders Biedermann, Deutschl. im 18. Jh., II. S. 358 u. ff. —

109) Ein besonders charakteristisches Beispiel dafür bietet der von Justi, Winkelmann I., S. 34 u. ff. treffend geschilderte Professor Damm in Berlin, dessen Einfluss auf die Verbreitung des Griechischen und namentlich Homers sehr bedeutend war.

110) Lichtenbergs vermischte Schriften hg. v. Kries, II., S. 27.

111) Vgl. den von Anton Dohrn (in Westermanns Monatsheften) veröffentlichten Brief Göthe's, abgedr. in Bergmann's philos. Monatsheften IV., S. 516 (März 1870). —

112) In den Annalen, 1811, anlässlich des Jacobi'schen Buches „von den göttlichen Dingen."

113) „Wahrheit und Dichtung", im 11. Buche. —

Bayerische Staatsbibliothek München

Register

nach Seitenzahlen.

Aenesidemus 209.
Aeschylus 125.
Albertus Magnus 215.
Alcuin 160.
d'Alembert 304. 328. 360.
Alexander Aphrod. 137. 184.
Amerbach 189.
Ammann 341. 419.
Anaxagoras 4. 13. 47. 48. 105. 126. 133. 134.
Anaximander 5. 6. 12. 87.
Anaximenes 6.
Andokides 125.
Apollonius v. Tyana 148.
Archimedes 87.
Archytas 92.
d'Argens 347. 398. 420. 421.
Aristarch v. Samos 90. 93. 218. 240.
Aristarch v. Samothrake 87.
Aristipp 26. 31. 32. 36. 37. 78. 99. 330.
Aristophanes 28. 35. 47. 125.
Aristoteles 4. 9. 10. 13. 16—21. 23. 29. 31. 32. 35. 38. 39. 41. 44. 47. 51. 52. 57. 59. 61—71. 74. 75. 82. 83 85. 90. 93. 95. 108. 126—131. 133. 135—140. 153. 154. 158—175. 177. 178. 181—185. 188. 189. 191—193. 207. 213—216. 223—225. 227. 241. 246. 257. 281. 282. 291. 321. 332. 342. 423.
Aristoxenus 71. 129. 133. 136.
Arnobius 336. 418.
Arnold 402.
Augustinus 279.
Averroes 137. 153. 188. 209—211. 324.
Avicenna 174. 209.

Baco, Roger 294.
Baco, Franz 7. 9. 13. 14. 62. 88. 178. 180. 181. 189. 194. 195. 197—199. 201. 219. 223. 224. 239. 240. 242. 245. 246. 251. 253. 267. 277. 281—283. 286. 294. 300. 317. 328. 349. 417.
Baier, J. J. 426.
Baier, J. W. 426.
Baldaeus 414.
Barach 215.
Bardili 216.
Bartholmèss 219.
Basilius 158.
Baumann 283. 424. 426.
Baumgarten 166.
Baur 134. 208.
Bayle 298—300. 304. 317. 320. 325. 356. 358. 386. 389. 410.
Beattie 410.
Becker, K. F. 177.
Beier 397.
Bekker, Balthasar 414.
Bell 92.
Bellarmin 282.
Bentley 290.
Berkeley 83. 131. 285. 377. 378. 391. 392. 417. 423.
Bernays 141.
Bernhardy 100.

Bernier 280. 281.
Bernoulli, Joh. 264. 289.
Biedermann 425. 427. 428.
Bilfinger 396.
Blanqui 142.
Blass 125.
Blegny (Blaigny) 415.
Bocaccio 181.
Boerhaave 268. 331. 348.
Bonitz 212.
Borelli 288.
Boyle 96. 181. 255—259. 262. 267. 268. 278. 286. 287. 290. 294. 297. 301. 413.
Brandis 11. 131.
Browne, Thomas 290.
Brunet 414.
Brutus 98.
Bucher 319.
Büchner 29. 132. 228.
Buckle 126. 221. 228. 267. 279. 285. 286. 290. 300. 410. 411.
Buffon 328. 336. 360. 409.

Cabanis 337. 360.
Cardanus 187.
Carey 204.
Carriere 193. 216. 219.
Cartesius, s. Descartes.
Cassius 98.
Celsus 209.
Charron 227. 298.
Chrysippus 78. 85. 98.
Cicero 98. 100. 126. 129. 138. 218. 273. 322.
Clarke 256. 297. 302. 304. 382.
Clavius 234.
Columbus 90. 106.
Comenius 321.
Condillac 131. 327—329. 336. 337. 378. 416. 417.
Condorcet 176.
Constantin 155.
Contzen 206.
Corneille 342.
Cotes 266.
Cowper 346.
Cremonini 183.
Cudworth 323.
Curtius 124.
Cusanus 217.
Cuvier 136.

Dalton 278.
Damm 428.
Dante 156. 209.
Daremberg 211.
Darwin 23. 25. 394.
De la Mettrie, s. Lamettrie.
Demokrit 3. 9—13. 15—22. 25. 27—29. 32. 40. 43. 44. 62. 71. 72. 75. 79. 88. 92. 95. 102. 108. 109. 123. 128—132. 135. 137. 139. 146. 170. 195. 202. 224. 234. 237. 248. 258. 266. 277. 280. 313. 325. 413. 415. 416.
Demosthenes 36. 75.
Descartes 7. 85. 96. 131. 137. 169. 170. 180. 181. 189. 194. 195. 198—203. 219—225. 227—229. 234. 239. 240. 258. 262—264. 268. 277. 279—282. 285. 287. 288. 290. 298. 299. 303. 317. 319. 334. 338. 340. 347. 352. 377. 396. 418. 424. 425.
Deslandes 358.
Diagoras 125.
Dicaearch 71. 324.
Diderot 298. 309—313. 315. 320. 328. 336. 344. 358. 360. 362. 374. 375. 386. 387. 412. 413. 416. 417. 419. 420. 422. 423.
Diogenes v. Apollonia 5. 8. 19. 73. 123. 128.
Diogenes v. Laerte 100. 116. 130.
Diogenes v. Sinope 36.
Dohrn, Dr. Anton 428.
Draper 207. 210. 211.
Dryden 252.
Dubois-Reymond 301. 303. 411. 425.
Dühring 286. 288. 289.

Ekphantus 218.
Empedokles 5. 13. 20. 23—25. 100. 105. 107. 131.
Epikur 9. 16—18. 22. 25. 28. 32. 71. 74—86. 93. 96. 99—102. 105. 106. 108. 109. 112. 113. 115. 116. 118. 125. 130. 131. 137—142. 145. 146. 149. 151. 152. 170. 207. 223—226. 230. 231. 244. 249. 253. 257—259. 266. 278—280. 287. 298. 351. 368. 378. 381. 388. 389. 391. 416.
Erasistratus 88.
Erasmus 180. 317. 341.
Eratosthenes 93.
Erdmann 423.
Ettmüller 326.
Eucken 135.
Euklid 87. 90.
Euripides 36. 126.

Fabricius, J. Alb. 428.
Faraday 294.
Fechner 278.
Fermat 221. 305.
Feuerlein 427.

Fichte 39. 195.
Fischer, Kuno 219. 221. 281—283. 328. 417. 423. 424.
Fontenelle 303. 341.
Forster 401.
Fortlage 214.
Frank, Ad. 217. 218.
Frantzen 398. 427.
Fredegisus 160.
Frei 128. 132.
Friedrich II., Kaiser, 156. 181. 211.
Friedrich der Grosse 250. 330. 357. 359. 417.

Galenus 91—93. 172. 196. 209. 220.
Galilei 18. 87. 106. 130. 180. 181. 183. 217—219. 222. 230. 240. 261. 262. 279. 286. 289.
Gassendi 96. 98. 170. 180. 181. 187. 194. 217. 220. 223—234. 237. 240. 242. 246. 249. 250. 255. 257. 258. 274. 277. 278. 280—282. 287. 294. 298. 313. 358. 368.
Gay 295. 409.
Genthe 211. 318. 415.
Gerhard 124.
Gervinus 398. 404. 428.
Gesner, Conrad 190.
Gesner, J. M. 404. 428.
Gibbon 205. 206. 208. 209.
Giordano Bruno 191—194. 217. 218. 227.
Gleim 404. 428.
Gmelin 286. 287.
Göthe 4. 23. 363. 374. 402 406—408. 412. 414. 428.
Gorgias 27. 43.
Grässe 426.
Grimm 358. 360—362. 369. 386. 423.
Grote 28.

Haeser 211.
Hagedorn 404. 428.
Hagenbach 289. 290.
v. Haller 330. 338. 398. 417. 427.
Halley 290.
Hamilton 176.
Hammer 211. 212.
Hartley 295—298. 409. 410.
v. Hartmann 293. 419.
Harvey 202. 220. 240.
Hauréau 216.
Hegel 21. 28. 42. 61. 62. 70. 127. 241. 282. 310. 327. 329. 416.
Helmholtz 420.
Helvetius 328. 353. 354. 356. 360. 380. 416.
Hennings 400. 425. 426.
Herakleides 218.
Heraklit 5. 10. 12. 55. 105. 132.
Herbart 174.
Herbert v. Cherbury 318. 319. 414.
Herder 4. 308. 401.
Hermann 124. 128.
Hermolaus Barbarus 321.
Herodot 128. 136.
Herophilus 88.
Herschel 219.
Hettner 285. 289. 291. 292. 299. 310. 328. 351. 409—411. 413. 414. 417. 421. 422.
Hiketas 218.
Hipparch 87. 93.
Hippias 27.
Hippokrates 71.
Hobbes 131. 176. 178—180. 187. 194. 195. 225. 234—251. 253—256. 258. 262. 263. 267. 268. 277. 278. 281—287. 294. 296. 298—300. 305—307. 313. 317—320. 327. 328. 350. 352. 353. 358. 370. 381. 402. 406. 409. 414. 415. 417. 422. 424.
Hocheisel (Hocheisser?) 319. 415.
Holbach 310. 311. 350. 356. 358. 361—363. 365—369. 371. 373. 374. 377—384. 386. 387. 392. 396. 407. 416. 422.
Hollmann 399. 427.
Hooke 290.
Horaz 99. 145.
Humboldt 136. 138. 139. 157. 158. 210. 211. 217. 218.
Hume 297. 410. 417.
Huygens 262. 264. 274. 288. 289. 346.
Hypatia 92.

Jacobi 400. 428.
Jerusalem 410.
Jobert de Lamballes 418.
Johann de Brescain 182.
Julian 134. 208.
Jurain 409.
Justi 427. 428.
Juvenal 145.

Kant 12. 19. 21. 29. 39. 40. 128. 137. 164. 166. 195. 203. 213. 249. 263. 266. 279. 290. 291. 296. 304. 306. 309. 314. 315. 351. 360. 379. 382. 397. 405. 411. 417. 421. 426. 427.
Keppler 88. 106. 180. 181. 191. 218. 219. 240. 261. 265. 288. 316.
King 409.
v. Kirchmann 213. 214. 281.
Klopstock 405.
Knuzen, Matthias 414.

Knutzen, Martin 397. 426. 427.
Köhler 428.
Kopernikus 70. 88. 90. 93. 106. 135. 190—192. 217—219. 230. 240. 260. 264. 288.
Kopp 286.
Kortholt 318. 414.
Kriegk 209.
Krug 213.

Laçhmann 141.
Lagrange 362. 369.
Lamarck 25.
Lamettrie 113. 131. 198. 199. 202. 249. 298. 310. 311. 313. 326—331. 333—341. 343—361. 376. 378. 386. 394. 398. 399. 410. 411. 416—422.
Lamothe le Vayer 298. 299. 317. 410.
Laplace 266. 304. 394. 419.
Lasaulx 208.
Lau 414.
Launoy 233. 281.
Lavater 401.
Lavoisier 368.
Law 409.
Lecky, Hartpole 205—210.
Leibnitz 7. 137. 164. 195. 199. 256. 264. 273. 289. 291. 296. 302. 313. 316. 334. 338. 340. 377. 378. 389. 391—397. 401. 404. 405. 413. 416. 423—425. 427.
Leonardo da Vinci 181. 219.
Lerminier 221.
Lesage 289.
Lessing 4. 300. 308. 400. 404. 405. 425.
Leukippos 13. 234. 266.
Lewes 28. 31. 49. 54. 127. 128. 132—134.
Lichtenberg 218. 229. 279. 389. 401. 406. 425. 427.
Liebig 204. 210. 219.
Linné 328. 329.
Litaudus 234.
Littrow 130. 221. 288—290.
Locke 57. 131. 176. 178. 195. 247. 256. 267—271. 285. 291. 292. 295. 302. 304—308. 310. 314. 317. 327—329. 335. 338. 339. 350. 394. 395. 411. 415. 417—419.
Lowndes 291.
Lucian 148.
Lucrez 16. 18. 97. 99—105. 107—113. 116. 118. 119. 121. 129. 137. 139—142. 192. 218. 227. 232. 233. 244. 277. 280. 313. 352. 368. 381. 388. 389.
Luther 221.
Luzak 420.

Macaulay 219. 250. 252. 285. 286.
Machiavelli 185. 217.
Malebranche 322. 340. 377.
Mandeville 285. 308. 309. 349. 411. 421.
Manetho 87.
Marbach 126.
Martin 217.
Marx 285. 291. 411.
Maupertuis 304. 310. 315. 328. 398. 412.
Maywald 216. 217.
Meier (und Schoemann) 125.
Meier, G. F. 397.
Meiners 211.
Melanchthon 189. 196. 217. 317. 322. 324. 335. 336.
Mendelssohn 427.
Mersenne 187. 222. 225. 237. 240. 282.
Meyer, J. B. 426.
Mill, J. St. 176. 179. 204. 219.
v. Mohl, R. 291.
Moleschott 29. 132. 249. 418.
Mommsen 206.
Montaigne 201. 220. 227. 298. 317. 356. 357. 410.
Montesquieu 328.
Morhof 290. 428.
Morus, Thomas, 292.
Mosheim 415.
Mullach 128—131.

Naigeon 362. 413. 422.
Naudaeus 201. 220. 279.
Naumann 277. 278.
Nausiphanes 75.
Newton 90. 96. 170. 209. 232. 240. 253. 255. 256. 258—267. 274. 275. 277. 278. 280. 281. 286. 288—290. 294.
Nicolaus de Autricuria 187. 188.
Nietzsche 133.

Occam 174. 176. 178. 179. 215. 216. 294.
Oken 25.
Origenes 148.
Osiander 191. 217.
Oswald 410.

Paetus Thrasea 101.
Palleske 412.
Paracelsus 197. 198. 317.
Parmenides 12.
Pascal 220. 221. 227. 286. 299. 304. 410.
Pemberton 288.
Petrarca 181.

Petronius 145.
Petty 291.
Philolaus 240.
Pinel 378.
Pistorius 409.
Plato 4. 11. 27—31. 35. 38. 39. 41. 43. 44. 47. 51. 53—63. 66. 71. 72. 75. 88. 90. 92. 94—96. 129. 133—135. 139. 183. 185. 227. 241.
Plinius, der ältere 91. 93. 339.
Plinius, der jüngere 209.
Plotinus 146. 209.
Pluche 339. 419.
Plutarch 218.
Politianus 180.
Polyaenus 92.
Polybius 87.
Pomponatius 183—187.
Porphyrius 159. 161. 209.
Prantl 175. 212. 215—217.
Price 410.
Priestley 274. 297. 298. 368. 409. 410.
Prodikos 27. 41.
Pröhle 428.
Protagoras 4. 27—31. 33. 35. 36. 39—41. 43. 51. 56. 75. 83. 84. 131. 132. 138. 247. 360.
Ptolemaeus 90. 91. 93.
Puteanus, Eryceus 226. 279.
Pythagoras 6. 90. 92. 96. 227. 240.

Quérard 417. 419. 420.

Ramus, Petr. 234. 413.
Raymund v. Sabunde 201.
Reid 410.
Reimann 397. 414.
Reimarus, H. S. 400. 410. 427.
Reimarus, J. A. 400. 401.
Renan 209—211. 216.
Rhaeticus 217.
Richardson 310.
Ritter 11. 139.
Robinet 310. 313—315. 412. 413. 418.
Röschel 319. 415.
Rogerius 414.
Rorarius, Hieron. 201. 220. 279. 396.
Roscellin 215.
Roscher 204. 206.
Rosenkranz 309. 329. 412. 413. 417. 419. 420. 422. 423.
Ross, Alex. 415.
Rousseau 138. 304. 328. 330. 343. 349.

Sauppe 428.
Scaliger 87.
Schaller 220. 242. 277. 282.
Scheitlin 426.
Schelling 4. 25. 195. 313.
Schiller 61. 308. 312. 350. 357. 402. 405. 412. 422.
Schilling 423.
Schleiermacher 159. 209. 297.
Schlosser 149. 209. 328. 417.
Schoemann 124. 125.
Schoner 217.
Schramm 289.
Schuppe 212.
Scotus, Duns 174.
Scotus, Erigena 160. 161.
Seneca 98. 101. 352. 422.
Sennert 316. 413.
Sextus Empiricus 209.
Shaftesbury 272. 306—313. 405. 411. 412. 422.
Shakespeare 252.
Smith, Adam 285.
Snell 290.
Soemmering 92.
Sokrates 4. 11. 27. 28. 30—32. 35. 38—40. 43—57. 60. 63. 64. 71. 72. 126. 128. 129. 132—134. 178. 273. 309. 310.
Sophokles 4. 342.
Spalding 409.
Spicker 411.
van Spiren 409.
Spinoza 7. 195. 199. 256. 292. 317—319. 406. 407. 414. 415. 424.
Stephani 124.
Stilpon 125.
Storch 318. 414.
Strato 71. 324. 415.
Strauss 411.
Suetonius 209.
Swift 349.
Sydenham 268. 348.
Syrbius 415.

Tacitus 208.
Tappert 427.
Tertullian 284.
Teuffel 134. 139.
Thales 5. 87. 124. 126.
Themistius 324.
Theodorus 4.
Theon 92.
Theophrastus 125. 131.
Thomas v. Aquino 172. 174. 291.
Thomasius, Chr. 404.
Thomasius, Jenkin 397. 426.
Tocqueville 300. 410.
Toland 272—276. 292. 293. 358. 366. 389. 422.
Tralles 398. 399. 427.

Trembley 344. 420.
Trendelenburg 135. 159. 177. 213.
Tycho de Brahe 230.

Ueberweg 24. 83. 127—129. 136—138. 159. 177. 208. 209. 212. 213. 215. 219. 280. 289. 291. 316. 357. 422.
Uz 404. 428.

Vahlen 217.
Valerius Maximus 128.
Valla, Laur. 180. 188. 217.
Vanini 187.
Vergil 90. 101.
Villonias 234.
Vives 181. 189. 190. 217. 219. 227. 413.
Vogt, K. 249.
Volney 350. 353. 356.
Voltaire 8. 209. 252. 253. 263. 274. 277. 280. 288. 290. 299—306. 309. 310. 314. 320. 328. 330. 336. 349. 356. 360. 369. 371—373. 403. 411. 418. 422.

Wachler 211.
Weinkauff 414.
Welcker 124.
Weller 319.
Wernecke 219.
Westphal 319.
Whewell 7. 87. 130. 221. 288—290.
Willis 419.
Winckelmann 404. 427. 428.
Winkler 415.
Winkler, J. H. 426.
Wolf, F. A. 404.
Wolfers 289. 290. 292.
Wolff, Chr. 166. 168. 340. 395. 396. 398. 400. 404.
Wolff, Pancratius 326. 416.
Wren 290.

Xenokrates 75.
Xenophanes 23. 25.
Xenophon 28. 47. 133.

Zeller 11. 20. 21. 26. 74. 116. 124. 127—135. 137—139. 141. 207. 316. 327. 413. 414. 416. 423. 425.
Zeno 74. 78. 125. 126.
Zimmermann 417. 427.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lange, Friedrich Albert,

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart

Bd.: 1

Iserlohn 1876

Ph.sp. 1077 a-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11337318-1